KOMORÓCZY GÉZA

Bezárkózás a nemzeti hagyományba



Osiris Könyvtár

KOMORÓCZY GÉZA

Bezárkózás a nemzeti hagyományba

Az értelmiség felelőssége az ókori Keleten

Tanulmányok ókori keleti szövegek értelmezése köréből

Osiris Kiadó • Budapest, 1995

Második, javított kiadás

Vita est
historiarum magistra

TARTALOM

KOMORÓCZY GÉZA

Bezárkózás a nemzeti hagyományba

Osiris Könyvtár



Történelem

Sorozatszerkesztők

Benda Gyula
Gyurgyák János
Komoróczy Géza

A kiadásért felel Gyurgyák János
A sorozatterv Környei Anikó munkája
A címlapon: Asszír hivatalnokok
Falfestmény a tartományi helytartó palotájából. (Részlet)
Til Barszip (Szíria), i. e. 8. század
Műszaki szerkesztő Kapitány Ágnes
A szöveg helyesírása a szerző felfogását tükrözi
A szedés és a tördelés az Osiris Kft.
számítógépes rendszerén készült
Műszaki vezető Zséli Jánosné
Tördelő Sörfőző Zsuzsa
A nyomdai kivitelezés a Széchenyi Nyomda Kft. munkája
Győr 95.K–278
Felelős vezető Nagy Iván ügyvezető igazgató

ISBN 963 379 081 6
ISSN 1219–2201

A TUDOMÁNYOS VILÁGNÉZET CSAPDÁJÁBAN

A BABILÓNI CSILLAGTUDOMÁNY



A tudósok ellen címmel írt kritikai művének V. könyvét, *Az asztrológusok ellen,* Sextus Empiricus a következő szavakkal kezdi: *peri asztrologiasz é mathématikész prokeitai zétészai,* az a feladat áll előttünk, hogy az asztrológiáról, azaz a (matematikai) tudományról beszéljünk (V, 1). Nos, ezt a feladatot tűztem magam elé én is. Azért kezdem én is az e tárgyban egyébként harmadrangú filozófia-kritikus (i. sz. 200 k.) tulajdonképpen semmitmondó szavaival, mert, egyrészt, rokonszenves számomra munkájának a *Haltung*-ja, ti. hogy ízekre szedi korának tudományos gondolkodását; másrészt meg, mert az idézetben egymás mellett látom az *asztrologia* és a *mathématiké* szavakat, melyeknek a pontos jelentése külön-külön tisztázandó volna ugyan, de akármi eredményre vezetne is ez a tisztázás, a babilóniak vagy – ahogyan az antik világ ismerte őket – a káldeusok tudományára ez a két elnevezés mindenképpen együtt volna jellemző; s végül, mert mint az imént már leírt név, a káldeusoké (*chaldaioi*), jelzi, Sextus tulajdonképpen a "káldeusok", a szó eredeti értelmében: a babilóniak tudományáról beszél: ugyanarról a hagyományról, amiről én fogok. Igaz, Sextus az asztrológiát megkülönbözteti az előrejelzés tudományától, *prorrhétiké dünamisz,* amit némelyek, mint mondja, asztronómiának neveznek: de ez a kései megkülönböztetés éppen a témámhoz tartozik már.

Jelen tanulmányomban[1] *a babilóniak csillagászati: asztronomia* vagy *asztrologia* tudásáról lesz szó; de ez a fejtegetéseimnek csupán az anyaga, nem pedig a tárgya. Mint már a fenti cím három szava is jelzi, voltaképpen három általánosabb kérdésre keresem a választ. Mi az, a babilóniak gyakorlata szerint, hogy tudomány? Mi az, hogy világnézet vagy világkép? S miért volt – mint állítom – a tudományos világnézet csapda a babilóni tudomány számára?

A mi szóhasználatunkban *asztronomia,* asztronómia a. m. "csillagászat", tehát tudomány, a szó teljes értelmében; az *asztrologia,* asztrológia ezzel szemben "csillagjóslás": áltudomány, babonaság. Mindkét szó görög eredetű, s ugyanúgy, mint ma, használatos volt az ókorban is. Az *asztér,* "csillag" szóhoz kapcsolt másik kettő: a *nomosz,* "törvény", illetve

logosz, "szó", "tanítás", "tudomány". Az *asztrologosz* Arisztotelész korában a csillagok tudósa. A mi asztronómia és asztrológia szavunk, röviden szólva, eredeti értelmük szerint szinonimák. Jelentésükben csak körülbelül a hellénizmus kora óta észlelünk némi különbséget.[2] Ez a különbség azután idővel egyre élesebbé vált, mígnem a két szó – mint modern használatuk jelzi – valóságos oppozícióba került egymással.[3] A csillagismeret komoly, tudományos formája: asztronómia; az asztrológia pedig tudománytalan.

A tudományok elnevezéseinek jelentésváltozása nem egyedül az asztrológiát érintette hátrányosan. Ugyanabból a kulturális közegből – az ókori Mezopotámiából – véve a példát: a *ménológia* és *hémerológia*, a hónapok, illetve napok tudománya, ti. a kedvező és baljós napok ismerete, Babilóniában ugyanúgy tudomány volt, mint az asztrológia. Teljes társadalmi presztizst élvezett. Egy s más még ma is él abból, amit a hajdani hémerológusok, megfigyeléseik és elméleti munkásságuk eredményeképpen, a társadalmi gyakorlatba bevezettek, például, a vasárnapi (vagy szombati, vagy pénteki) munkaszünet, a hónap bizonyos napjainak – jó vagy rossz értelemben – kitüntetett volta (péntek, tizenharmadika, április elseje stb.). De ki beszélne ma ilyesmivel kapcsolatosan tudományról? Ki adna rá katedrát vagy akadémiai tagságot? Nyilvánvaló, hogy valami időközben megváltozott az asztrológia és társai körül.

A babilóni ún. csillagászati szövegek, általánosabban pedig a szövegeink mögött álló történeti, intézményi és szellemi háttér kutatásában napjainkban a tudománytörténet-írásban, némi egyszerűsítéssel, két iskolát, felfogást vagy – Thomas S. Kuhn szavával – paradigmát[4] különböztethetünk meg. Mindkét magyarázó minta – vagy paradigma – gyökerei egyaránt még a 19. századba, illetve a 19. és 20. század fordulóján kibontakozó ókortudományi és tudománytörténeti irányzatokhoz nyúlnak vissza. Mindkét iskola közös érdeme továbbá, hogy képviselőik értékes munkát végeztek nemcsak a csillagászat történetének rekonstrukciója terén, hanem éppen úgy a források feltárásával, nyelvi, tárgyi, hagyománytörténeti értelmezésével is. Mindkét irányzatnak kitűnő filológusai voltak. Gondoljunk az antik csillagászat szövegemlékeinek kutatásában Franz Boll (1862–1924), Franz Cumont (1868–1947) vagy Sir Thomas E. Heath (1861–1940) munkásságára, az ékírásos asztronómiai szövegek kiadásában pedig Joseph Epping (1835–1894), Franz X. Kugler (1862–1929), Johann N. Strassmaier (1846–1920), de mindenekelőtt Otto Neugebauer (1899–1990) és a személyéhez vagy felfogásához kapcsolódó számos kiváló tudós maradandó teljesítményére. E csillagászat-történeti filológia nélkül ma nem lehetne a babilóni csillagászatról mint tudományról beszélni; de még az antik csillagászat tanulmányozásában sem tudtunk volna kivergődni a még a középkori hagyományok vágta mederből.

Az egyik paradigmát a legegyszerűbb úgy neveznünk, hogy csillagászati matematika. Ez az iskola a klasszikus matematika és matematikai csillagászat hagyományaihoz kapcsolódik, elődei között van Jean B.J. Delambre (1749–1822), Paul Tannery (1843–1904); a csillagászati kronológia terén, többek között, Ludwig Ideler (1766–1846), Friedrich K. Ginzel (1850–1926), a filológusok közül Karl Manitius és mások. Vezető képviselője korunkban a nemrégiben – pátriarchai korban – elhunyt Otto Neugebauer, évtizedeken át az antik tudománytörténet fáradhatatlan, csodálatos *great old man*-je, akinek munkássága szövegkiadásoktól és kritikai elemzésektől a nagy tematikus és történeti szintézisekig a tudományos munka minden fajtáját felöleli, tartalmilag pedig az ékírásos matematikai és asztronómiai szövegektől az egyiptomi, görög és bizánci, arab, etióp, zsidó, közép- és újkori európai asztronómián át az elvont matematikai és asztronómiai számításokig terjed. Abszolut kompetens tudós volt. Neugebauer számára a csillagászat *principium*-a a matematika: nemcsak az alapelve, de a kezdete is. A babilóni csillagászatról írt számos munkájának leglényege, szemben a tudományos közfelfogással, az a tétel, hogy az asztronómia Babilóniában nem megfigyelő tudomány, hanem matematika: matematikai modellekre és számításokra épül, s az utóbbiak mögött a legtöbb esetben csak nagyon kevés számú megfigyelési adat áll. A csillagokkal foglalkozó legkorábbi ékírásos szövegeket vagy az ethnológiai forrásanyagot Neugebauer matematikus elméje és ragyogó racionalitása kizárja az asztronómia köréből, egyszerű jövendőmondásnak tekinti, és legfeljebb mint a naptárszámítások emlékeit méltatja némi figyelemre őket.

A másik paradigma, nevezzük ugyanúgy, mint vezető képviselői, a csillaghit vagy csillagvallás. Elmélete és filológiája a 20. század legelején, Franz Boll és Karl Bezold (1859–1922), Franz Cumont és Wilhelm Gundel (1881–1945) tartós értékű munkásságában bontakozott ki. Az assziriológián belül a csillagászat-történet nem pusztán filológus ambiciójú képviselői nem ritkán maguk is közel álltak ehhez a felfogáshoz, bár az elveit nem mindig hangoztatták; például Ernst F. Weidner (1891–1976). Hasonlóan George Sarton, hogy legalább egyvalakit említsek az egyetemes csillagászat-történet nagyjai közül is. Ma kétségen kívül Bartel L. van der Waerden (1903–) a csillaghit-paradigma legjelentősebb képviselője. Nála a legkorábbi szövegek, a nem-matematikai csillagismeret emlékei, kellő figyelmet kapnak: van der Waerden, aki különben az algebra világnagysága, igen jelentős terjedelmű – és színvonalú – csillagászati ismeretanyagot tud kihámozni belőlük. Van der Waerden megírta az i. e. 2. évezredi babilóni csillagászat egy történetét is; könyve a tudományos gondolkodás kibontakozásának állít szép emlékművet. Számára, mondjuk, a mezopotámiai Ninszianna istennő és a Venus (bolygó) szövegekből ismert azonossága – és minden, ami

még következik belőle – azt jelenti, hogy a babilóni asztronómia lényege a vallásos hit a csillagokban mint istenségekben. Vallja a babilóni asztronómia és asztrológia szembeállításának teljes történetietlenségét. Hogy ezt a szembeállítást meghaladja, Boll és a század eleji vallástörténeti iskola nyomán, de talán nem eleve függetlenül a 19. századi asztrális mitológia valamelyes utóhatásától sem, a kettőt egybefogó legáltalánosabb fogalom gyanánt használja a csillagvallás elnevezést.

A csillagokra vonatkozó legrégibb szövegek értelmezésében ez a két tudományos paradigma érvényesül a kutatásokban: a matematikai csillagászat és a csillaghit. Ezektől eltérően, én egy más alapelvet fogok alkalmazni a babilóni forrásanyag értékelésében. Felfogásom velejét már a jelen cikk alcíme jelzi: a babilóni asztronómiát és asztrológiát véleményem szerint ugyanazzal a kifejezéssel kell jelölnünk, s az én javaslatom ez: csillagtudomány.

A babilóniak nem a csillagokban hittek, hanem isteneikben, akiket esetenként – alkalmilag vagy tartósan –, mint oly sok más egyéb dologgal, bizonyos égitestekkel is azonosítottak. Ámde a csillagok vallásos tisztelete még nem csillagvallás, mint ahogyan önmagában a kő vagy a szobor előtti áldozat vagy szertartás sem tekinthető "kő-" vagy "szobor-vallás"-nak. Már e rögtönzött kifejezések is mutatják, hogy a csillaghit, ha a valláselmélet felől nézzük, képtelenség, kivéve azt az esetet, ha maga az égitest, Nap, Hold, csillag stb. az isten; de hát nem erről van szó. Még akkor sem, ha a gyakorlati kultuszban a különbség olykor esetleg elmosódik. A szent könyvekben sok helyütt találunk olyan szöveghelyeket, amelyek határozottan cáfolják, hogy az isten azonos volna azzal a fizikai formával, amelyben történetesen megjelenik. Ilyen szövegrész, például, a zsidó vallásban az égő csipkebokor előtti jelenet (lásd Ex. 3), vagy Jahve theophaniája Élijáhu előtt a Hóreb hegyen (lásd I Kir. 19,11 skk.); a kereszténységben Pál apostol beszéde Athénben, az Areioszpagoszon (lásd Ap. csel. 17,22 skk.); és ilyen, mind közül talán a legszebb, az a szakasz a Koránban (21,51-70), és még színesebben majd az arab Ábrahám-Nimród legenda-irodalomban, mely leírja, ahogy Ábrahám megcsúfolja a babilóni isteneket, és elfordulván tőlük, a csak-szobroktól, elindul az igazi isten – az Isten – után (e történet bibliai mintája Jesája könyvében: 44,9 skk.).

De történetietlennek kell tartanom, ha – mint oly gyakran a legjobb tudománytörténet-írás is teszi – a régiségben csak azt vagyunk hajlandók tudománynak elfogadni, ami a mai, esetleg csak: az egyik mai felfogással azonos vagy legalább ennek előzménye. A tudományos gondolkodás fejlődésének ez a modellje ahistorikus. Ha a tudománytörténetet nem tükörnek használjuk, hanem – mondjuk – ablaknak, ti. ablaknak egy másik, a mienktől különböző világra, a történeti kutatásban mindenképpen azt kell tudománynak elfogadnunk, tetszik vagy nem tetszik, amit az adott kor annak tekintett, még ha e tudomány

egésze vagy meghatározott elemei a mi filozófiai vagy operativ tudomány-fogalmainkhoz mérve más minősítést kapnának is.

Én magam ezt a mércét akarom alkalmazni, s ezért valódi tudománynak, ebben az esetben csillagtudománynak tekintek mindent, amit a babilóniak annak tartottak;hogy csak a végleteket említsem: akár jövendőmondásról van szó, akár matematikáról. Az általam javasolt csillagtudomány elnevezés, természetesen, a görög *asztrologia* pontos fordítása: "tudás a csillagokról". A görögök így nevezték a csillagok tudományának minden ágát, s az *asztronomia* hosszú ideig csupán egy különös részterület elnevezése volt.

I

Egy babilóni kommentár-szövegben, az égi jelenségekhez kapcsolódó omenek nagy gyűjteményének (Enúma Anu Enlil) egy kommentárjában,[5] a sorozat 50. táblájához, a következő megjegyzést olvassuk. A kommentár a Nap mozgását írja le.

> "A Nap útja a karám (*tur*, konvencionális átírásban: tùr) lábánál: ez Ea (útja). A Nap útja a karám közepén: ez Anu (útja). A Nap útja a karám tetején (szó szerint: fejénél): ez Enlil (útja)."[6]

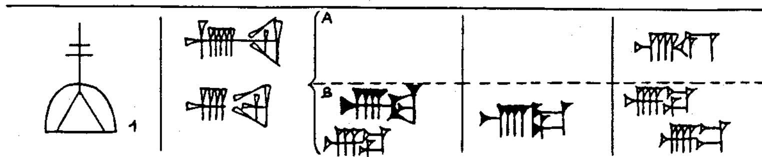
A kis szöveget – Charles Virolleaud század eleji szénakazal szövegkiadása után – nemrég vette elő ismét, s elemezte, most először behatóbban, Erica Reiner és David Pingree. Az ő felfogásuk szerint a sumer *tur*, "karám" szó nem más, mint "(...) a keleti horizont, közelebbről, a horizont, kezdve északkelettől egészen délkeletig, s talán még a hegyek is, amelyek fölött hagyományosan a napkeltét (pecséthengereken) ábrázolják."[7]

Az értelmezésben – a tárgyi, s nem a nyelvi értelmezésben – el kell térnem Reiner és Pingree véleményétől. Magyarázatuk számomra nem meggyőző. Miért mondanák a babilóniak a horizontot éppen "karám"-nak? Azt a helyet, ahol a Nap fölkel, az év különböző időpontjaiban más és más ponton, csak akkor lehetne egy karámhoz hasonlítani, ha ezt a karámot elfektetnénk a földön. De van-e értelme a fekvő "karám"-nak? Miért kellene a horizontális (vízszintes) távolságot éppen egy fekvő (ledőlt) "karám"-hoz hasonlítani?

Maga a szöveg a következőket mondja a "karám"-ról, alig néhány sorral előbb, mint az imént idézett hely:

> "A karám az ég egészére vonatkozik, tehát az égbolt képződményeire mondják."[8]

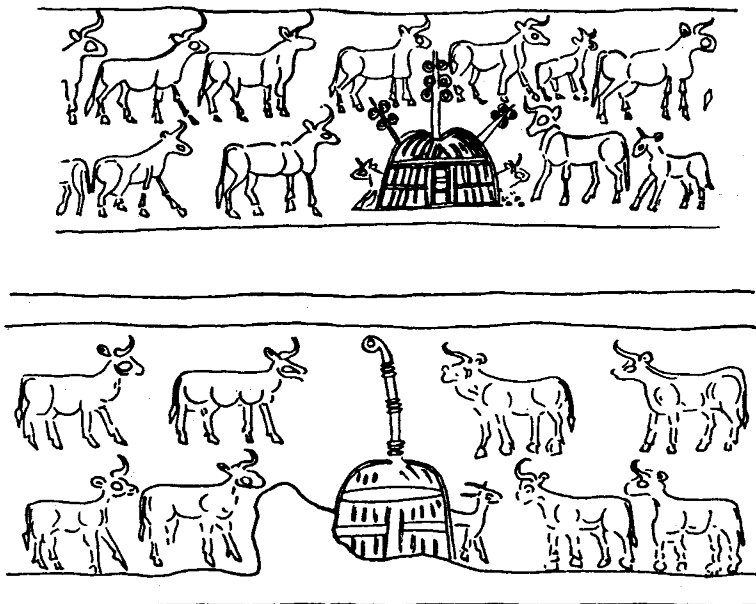
Számomra most maga a "karám" szó a lényeges. Az ékírásos jelet nézve,[9] világos, hogy a szójel mögötti kép, a piktogramma, egy sajátos nádkunyhót ábrázol, a dél-mezopotámiai mocsárvidék és a szikes pusz-



1. ábra: A sumer *tur*, "karám" szó jele az ékírásban

ták gyakori építményét; nagyon hasonló formában sokszor láthatjuk a sumer kor emlékein,[10] de Dél-Iráqban, a mocsarak térségében, ma is, a valóságban.

A sumer szót igenis a közönséges jelentésében kell vennünk, karámnak, hiszen a szöveg is csak így ad értelmet.[11] A nap áthaladhat a "nádkunyhó" (vagy: "karám") alsó részénél, a közepén vagy az alján. A Napról lévén szó, a "nádkunyhó" vagy "karám" azt a teret jelzi, amelyben az égitestek, jelesül, a Nap, mozognak: a kozmikus térséget. Mondhatnám,



2. ábra: Nád építmények sumer pecséthengereken

"Világkunyhó" vagy "Világkarám" (mint *Welthütte, kosmische Hütte*); de az értelmezésben most nem ebben az irányban megyek tovább.

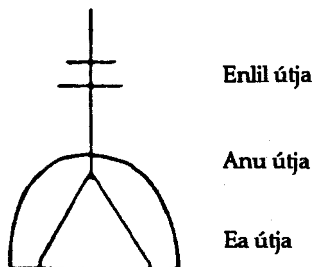
A kommentár, ha a "karám"-ot az égbolt metaforájának vesszük, azt mondja, hogy a Nap az égbolton három különböző magasságban haladhat át. E magasságok szerint az ég három övezetre osztható. A legmagasabb az övezetek közül – a mitológia ismeretében csak azt mondhatjuk: természetesen – Enlil istené, a legalacsonyabb Ea istené, s a kettő között húzódik Anu isten övezete.

Más szövegekből valamivel többet is megtudunk a szóban forgó övezetekről. Egy régóta ismert csillagászati gyűjtemény (Ekecsillag, i. e. 1000 k.) a Nap állását ezekben az övezetekben naptári dátumokhoz köti.[12] (A babilóni naptár hónapnevei helyett római számokat használok.)

III/1	–	V/30:	Enlil útja (aratás, hőség)
XII/1	–	II/30 és	
VI/1	–	VIII/30:	Anu útja (szelek, vihar)
IX/1	–	XI/30:	Ea útja (hideg)

A hónapok rendje a babilóni naptár szerint értendő: az évkezdet rendszerint a tavaszi napéjegyenlőség időpontja körüli hónapban van. A Nap akkor áll a legmagasabban, a "karám" tetején, amikor Enlil útján halad: ezek a nyári hónapok; a legalacsonyabban, a "karám" lábánál, Ea útján: ez a tél; és a "karám" közepén évente kétszer, Anu útján: tavasszal és ősszel.

Nem lehet kétséges, hogy a *tur*, "karám": maga az égbolt. A "karám" mint égbolt, természetesen, a szemlélő számára felfogható egész ég, így a horizont is, kelettől délen át nyugatig.



3. ábra: A három "út" a "karám"-on

A kommentár a Nap állását a "karám" vagy "Világkunyhó" magasságához méri. Ebből kitetszik, hogy a szemlélőnek Dél felé kellett fordulnia, hiszen a Nap magassága éppen délben látszik jelentősen különbözőnek a különböző évszakokban.

A szokott módon szűkszavú kommentár iménti értelmezésétől sokfelé indulhatnánk tovább, most azonban nekem csupán egy látszólag jelentéktelen tanulságra van szükségem. Mégpedig arra, hogy a "karám" vagy "Világkunyhó", amelyről szó van, a *kat' exochén* égbolt, a szemlélőtől déli irányban van. A Dél a babilóni csillagtudomány kitüntetett iránya; mint ahogyan azóta is minden csillagászaté.[13] A természetes hétköznapi tájékozódás iránya – az orientáció – Mezopotámiában, mint ismeretes: a Kelet (vö. latin *oriens*). Az akkád nyelvben a "jobb (jobbkéz)" szó jelenti azt, hogy "dél". A csillagok vizsgálata más, mint a "természetes", hétköznapi szemlélet: a megfigyelések pontossága, azaz a tudomány érdekében. A babilóni pap vagy írnok, ha a szertartásban Kelet felé fordul is: mint csillagtudós a déli irányt fogja választani. Ha a déli irány, mint állítom, a tudományos megfigyelés egyértelmű jele: a tudományos csillagászat kezdetét legkésőbb az i. e. 2. évezred közepére kell tennünk; jóllehet a kommentár későbbről való (i. e. 1000 k.), maguk az ekliptikus övezetek legkésőbb az i. e. 2. évezred közepe óta szerepelnek, ha nem is szigorúan asztronómiai kontextusban, a szövegeinkben.

Amire jutottunk, nem kevesebb, mint az, hogy az égbolt megfigyelésében a babilóniak az i. e. 2. évezred közepén, de esetleg még ennél is korábban, a kézenfekvő módszerektől, a mindennapi szemlélettől különböző, specifikus módszer(eke)t alkalmaztak: hogy tudományos módon jártak el – akár minden matematika nélkül is. A babilóni "Világkunyhó" tudománytörténeti jelentősége a *gnómón*-éhoz hasonlít: ahogyan a gnómón, a "mutató" szerepét a görög csillagászat történetében nemrég Szabó Árpád megmutatta.[14]

II

Az imént említettem a Venust, Innin/Inanna/Istar, ez esetben közelebbről Ninszianna istennő csillagát. A babilóni csillagtudománynak talán legismertebb szövege vele foglalkozik: az ún. Venus-tábla vagy Venus-táblák, illetve Ammi-szaduqa Venus-táblája(/i). A tábla (mint szakirodalmi mű) több – teljes vagy részleges – másolatban (példányban) maradt fenn (ezért szoktak olykor többes számban beszélni róla); az európai tudomány száz-száztíz év óta ismeri, és mind asztronómiai tartalmát, mind irodalmi formáját igen sokan, igen sokféleképpen magyarázták.[15] A Venus-tábla voltaképpen a Venus láthatóságával kapcsolatos előjelek (összesen 59 omen) gyűjteménye, Assur-bán-apli ninivei könyvtárának anyagából,[16] és máshonnan, korábbról is, különböző változatokban: része a mezopotámiai irodalmi hagyománynak – vagy ahogyan ezt A. Leo Oppenheim nevezte: "*stream of tradition*"[17] –, az Enúma Anu Enlil kezdetű, égi jelenségekkel foglalkozó terjedelmes

omen-sorozat 63. táblája. A szövegben (10. omen) szerepel az óbabilóni dinasztia egyik királya, Ammi-szaduqa 8. évének neve, a Babilónban szokásos dátum-formula: "Az év (neve): Az arany trónszék felállítása."[18] A szakkutatás ez okból kapcsolta a táblát Ammi-szaduqa király nevéhez.

A tábla jellegzetes babilóni omen-szövegek gyűjteménye. Az omen-szövegek elemi szerkezete a következő. A mondat első fele, a leíró rész (vagy, görög szóval, *protaszisz*) leírja a jelet (latinul: *omen*, előjel), a második fele, a következtető rész (vagy *apodoszisz*) pedig megadja a jövendőlést, megmondja, mi fog történni, ha az előjel bekövetik. A Venus-tábla a babilóni jövendőmondó irodalom (*divinatio*) körébe tartozik. Ezekben az omenekben Ninszianna istennő láthatósága adja az előjelet. Az omenek protaszisza mindig a Venus első vagy utolsó láthatóságának dátuma, keleten vagy nyugaton.

A tábla első részében tartalmát tekintve kétféle omen-szöveggel találkozunk. Mindkettőre idézek egy példát.

A típus:

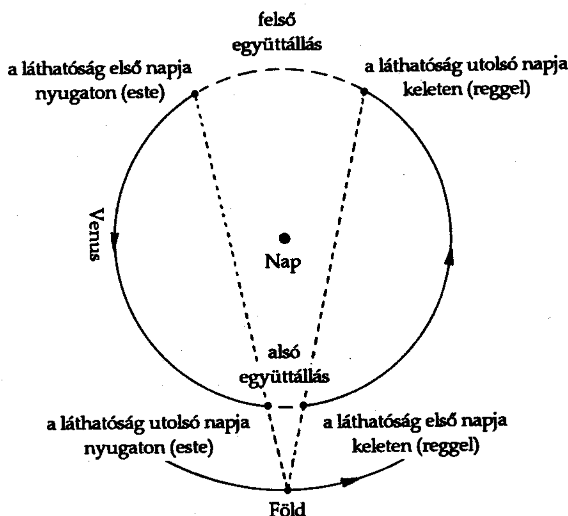
(# 1) "Sabátu hónapban [= a naptár **XI**. hónapja], a 15. napon, Ninszianna napnyugaton eltűnt, 3 napon át nem látható az égen, majd sabátu hónap 18. napján Ninszianna napkeleten láthatóvá vált: Megnyílnak a források, Adad esőt hoz, Ea áradást; király a királynak békeüzenetet küld."

B típus:

(# 11) "Szimánu hónapban [= a naptár **III**. hónapja], a 11. napon Ninszianna napnyugaton eltűnt, 9 hónap (és) 4 napon át nem látható az égen, majd addaru hónapban [= a naptár **XII**. hónapja], a 15. napon Ninszianna napkeleten láthatóvá vált: Király a királynak hadüzenetet küld."

A Venus, mint tudjuk, naprendszerünk egyik bolygója.[19] Csaknem szabályosan kör alakú pályán kering a Nap körül, mégpedig úgy, hogy pályája a Föld pályaívén belül helyezkedik el; ezért nevezzük belső bolygónak. Minden keringési periódusában két alkalommal is a Földről nézve ugyanabban az irányban található, mint a Nap; ezeket a helyzeteket együttállásnak nevezzük *(konjukció)*. Együttálláskor a bolygó hol éppen a Föld és a Nap között – pontosabban, ehhez közeli – helyzetben van, hol pedig, keringési pályájának diametrálisan ellentétes pontján, azaz a Földről nézve a Nap mögött. Előbbi az alsó együttállás, utóbbi pedig a felső. A Nap fénye miatt az együttállások idején a bolygó nem látható, hol hosszabb, hol rövidebb ideig, attól függően, hogy az együttállás az évnek éppen melyik részére esik. A nem-láthatóság időtartama alsó együttálláskor átlagosan csaknem két hét lehet (esetenként 1 vagy

2 usque 9 vagy 20 nap), felső együttálláskor pedig körülbelül két hónap (esetenként 55 – 70 nap), nem számítva azt az időt, ami az észlelés fizikai nehézségei és esetleges pontatlansága miatt még esetleg adódott. Ellenben a láthatóság időtartamai a keringési periódus két felében lényegesen kisebb különbségeket mutatnak: valamivel több, mint nyolc hónappal lehet számolni mindkét esetben.



4. ábra: A Venus jelenségei

A Venus-tábla omen-szövegei nem regisztrálnak mást, mint az istennő láthatóságának utolsó, majd pedig első napját, illetve a két dátum között eltelt időt. Mondjuk így: a Venus-"fogyatkozás"-okat: a kezdet és a befejeződés dátumát, valamint az időtartamot.

A tábla asztronómiai adatait eddig többnyire az i. e. 2. évezredi kronológia – egész pontosan: Ammi-szaduqa uralkodásának az egyik omen-szövegben említett 8. éve – rögzítésére akarták felhasználni. Ezek a kísérletek azonban mind máig idülten sikertelenek. Én magam egyáltalán nem tartom lehetségesnek a Venus-tábla értékesítését a történeti kronológia számára.[20]

Erica Reiner és David Pingree, mintaszerű szövegkiadásukban, a táblával mint omen-gyűjteménnyel és mint asztronómia-történeti forrással foglalkoztak. Az omen-gyűjtemény irodalmi – textológiai – története igen bonyolult, eddig még nem is sikerült minden mozzanatát földeríteni. Reiner és Pingree igen jelentős eredményeket értek el a tábla történetének rekonstrukciójában is. A British Museumban lévő táblákat

Christopher Walker vizsgálta meg újra a szövegtörténet szempontjából.[21] Én magam a Venus-táblával nem mást, csupán jellegzetesen *filológusi* kísérletet végeztem: megpróbáltam rekonstruálni, hogyan jön létre egy ilyen *szöveg*.[22]

Az iménti **A** típus szerinti omenek első részének (# 1–10) a bolygó láthatóságára vonatkozó adatait sorozatba rendezhetjük, s asztronómiai értelmezésük vagy – van der Waerden szavával[23] – "megtisztításuk" után nagyjából elfogadható módon megkapjuk a Venus/Ninszianna láthatóságának periódusait. Alább csak az első tíz omen-szöveg adatait közlöm, egy táblázatban, amelyet van der Waerden[24] "megtisztított" adatai és az ő táblázatának ötlete alapján szerkesztettem. Táblázatom minden tekintetben a Venus-tábla jelzett omen-szövegének adatait követi, azzal az egyetlen kivétellel, hogy periódusait nem az egyes omenek, hanem két-két omen-szöveg adatainak egybekapcsolásával – már a Venus (szinódikus) keringési periódusai szerint – állapítottam meg, azaz a periódusok kezdetének mindig az alsó együttállás kezdetét vettem. A szakasz további 11 omen-szövegének adatai nagyjából ugyanezt a képet mutatják, ezért külön tárgyalásuk itt nem szükséges.

Omen 1	Év 2	Eltűnik nyugaton 3	Nem látható 4	Feltűnik keleten 5	Látható 6	Eltűnik keleten 7	Nem látható 8	Feltűnik nyugaton 9	Látható 10
1	1	XI/15	:03	XI/18	8:23				
2	2					VIII/11	2:07	X/19	8:04
3	3	VI/23	:20	VII/13	8:19				
4	4					IV/02	2:01	VI/03	7:29
5	5	II/02	:16	II/18	7:07				
6						IX/25	2:04	XI/29	8:29
7	6	VIII/28	:03	IX/01	8:20				
8	7					V/21	2:11	VIII/02	8:23
9	8	IV/25	:07	V/02	7:23				
10						XII/25			

I. táblázat: Ninszianna láthatósága (a Venus szinódikus periódusai szerint)
(Enúma Anu Enlil, 63. tábla, # 1–10)

Tudjuk, a Hold közönséges megfigyelése roppant egyszerű: minden közvetlenül szomszédos jelenség (*phainomenon*) távolsága az előző, illetve a következőtől az ember két kezének ujjain számontartható. A Venusnál ez már nem megy: ott már csak dokumentáció segíthet. Az időpontokat, amikor a bolygó első, illetve utolsó alkalommal látható, minden esetben hét-nyolc hónap választja el egymástól. A nem-láthatóság két lehetséges időtartama közül a hosszabbik egyszerű számolgatással ugyancsak követhetetlen. A számukra fontos jelenségeket megfigyelték, feljegyzésben (jegyzőkönyv) rögzítették, keltezték. Ilyen jegyzőkönyvek nagy számban maradtak ránk a divináció más technikái köréből, például, a juhok boncolási jegyzőkönyvei. Alkalmasint egy hasonló feljegyzésbe foglalva maradhatott fenn Ammi-szaduqa említett dátum-formulája is. A szóban forgó – Ninszianna láthatóságára vonatkozó – feljegyzéseket utóbb, párosával, omen-szövegek protasziszává szerkesztették. Ezután minden protasziszhoz egy vagy több apodoszisztt rendeltek, s készen volt az omen-szöveg.

A fenti, I. táblázat – a babilóni följegyzések – hitelességét már önmagában véve is jelzi, hogy az adatok mögött könnyen felismerjük a Venus keringési periódusát. Mint ismeretes, bolygónk keringési ideje a Földről nézve (az ún. szinódikus periódus: két, egymást követő hasonló együttállás között eltelt idő) körülbelül 584 (583,92...) nap: egy hét híján 20 hónap. A hasonló együttállások jelenségei mindig e periódus szerint ismétlődnek. S ha a Venus szinódikus periódusának 584 napját a Föld keringési idejéhez (365,24... nap) mérjük, a két szám legkisebb közös többszöröse egy közös ciklust jelöl ki, amely ciklusban a Venus jelenségei, vagy hogy a számunkra legkönnyebben ellenőrizhető mozzanatoknál maradjunk, alsó együttálláskor az utolsó (esti), illetve első (reggeli) láthatóság, az év azonos (vagy közel azonos) napjára esnek. A Venus 5 szinódikus periódusa éppen 5 (szoláris) év. A babilóni naptár hónapjaiban és éveiben számolva, kissé bonyolultabb a számítás. A részleteket most mellőzve, elég, ha annyit mondok, hogy a babilóni naptár rendjén, ha 8 évenként összesen 3 szökő- (a sumer és akkád kifejezések szerint: "többlet-") hónapot iktattak be a naptárba, a Venus láthatóságának utolsó napja (nyugaton) minden 8. évben ugyanarra a hónapra esett, csupán az előző időponthoz képest 4 nappal korábbra.

Ezen a ponton egyszerűen megfogalmazhatjuk a babilóni csillagtudománnyal foglalkozó mai kutatások egyik alapkérdését: Van-e benne valódi megfigyelés? És ha igen, mi, és miért?

Tehát, mi az, amit az egykorú följegyzések rögzítettek a Venus jelenségei közül? Vajon tisztán asztronómiai megfigyelések-e? Racionális tudomány, még ha kezdetleges is, amelyhez a jövendőmondás – az irracionális, nem tudományos elem – csak utólag tapadt? Másképpen mondva, beszélhetünk-e Babilóniában valóságos asztronómiai megfigyelésekről,[25] az asztronómia szót a mai értelmében véve? A termé-

szetismeret – sőt, természettudomány – racionalista vagy éppen materialista kezdeteiről? Elvégre a Venus-tábla keletkezéstörténetében tényleg elkülönült egymástól a megfigyelés (racionális műveletek, tudományosság) és a jövendőmondás, az omen-szöveg megszerkesztése (irracionális értelmezés, nem-tudomány).

Én magam úgy találom, hogy zsákutcába vezet, ha ellentétpárt próbálunk szerkeszteni a kettőből: megfigyelés és jövendőmondó tudomány; ellentétpárt, azért, hogy választani lehessen vagy kelljen közöttük.[26] A babilóni csillagmegfigyelések ténye csak a szellemi tevékenység, a tudomány egészének egységében ítélhető meg helyesen. Egyetlen elemének vagy rész-műveletének sincs értelme "önmagában". A tudomány nem öncélúan gyűjti az adatokat. Hogy mi az adat, mindig a cél határozza meg. Az adatot csak a kutatás koncepciója és folyamata definiálhatja. Adat és világértelmezés – a tudományos megismerés két szélső pontja – nem függetlenek egymástól. Einsteint idézi, egy beszélgetésükből, Werner Heisenberg: "Az elmélet határozza meg, mi az, amit megfigyelhetünk."[27] Hogy a tárgynál maradjak: a Venus-omenek esetében az adatokat produkáló megfigyelés, a maga operativ elszigeteltségében, tényleg megfigyelés. De ezeket a megfigyeléseket kizárólag azért végezték, hogy általuk egzakt adatokat nyerjenek a Ninszianna-omen megállapításához. Vajon mondhatjuk-e, hogy az egyik művelet racionális volt, a másik pedig irracionális? Éppen ennek a kettőnek a szembeállítását kell értelmetlennek minősítenünk. A csillagtudomány: tudományos elmélet, és ennek alárendelt gyakorlati műveletek. A kettő az adott közegben elválaszthatatlan; s ezért elválaszthatatlannak kell lennie a mi számunkra is.

Ninszianna omen-szövegei kapcsán mindenképpen magyarázatot kíván, mi vezethette a régieket, nemcsak Babilóniában, másutt is, sokfelé a földkerekségen, egymástól függetlenül, arra a felismerésre, hogy a Venus két megjelenése ugyanaz a bolygó. A csillag esti és hajnali láthatósága között nincs folyamatosság, így az Esthajnalcsillag ismerete nem egyszerűen észlelés, jóllehet nyilván maga a látvány, az este is, reggel is tündökletes csillag látványa is hozzájárult ahhoz, hogy a csillag iránt az ember érdeklődni kezdett. De még így is, a Venus felismerése mindenképpen elvont szellemi műveletnek minősül.[28]

Ami a babilóniakat illeti, úgy vélem, ők a Hold változásainak mintája nyomán ismerték fel Ninszianna alakjának kettősségét.[29] Azt, természetesen, régóta jól tudták, hogy a Hold, változó alakjaiban, és láthatóságának változásaiban, egy és ugyanaz. Nyilván ez az elemi tudás adta nekik az ötletet, hogy az égbolt két legszebb csillaga, amelyek együtt sohasem láthatók, máshol és máskor kelnek fel, de gyönyörű látványuk emlékeztet a másikéra, s hasonlók abban is, hogy mindkettő – mint az akkád szó mondja – "kódorbirka" (= bolygó), ti. mozognak, bár sokkal lassabban, mint a Hold: hogy a látszólag két csillag valójában egy. A

Venus fölfedezése Mezopotámiában az i. e. 3. évezred utolsó harmadában már befejezett, talán rég befejezett tény. A bolygó a Ninszianna nevet az évezred végén kapta. Ninszianna (vagy Nin-Iszina, "Iszin úrnője") Innin/Inanna/Istar egyik változata. A klasszikus sumer mitológiában Innin az égisten, An ("Ég") leánya volt, az évezred-forduló táján, és később, a legtöbbször a Hold-istené (Nanna/Nannar, Szuen/Szín).

A Venusnál a babilóniak ugyanazokra a jelenségekre figyeltek, mint a Holdnál. Van der Waerden nyomában elmondhatjuk: a csillagtudomány (nála: asztrológia) a Holddal kezdődik. A Hold esetében volt a legkönnyebb elválasztani egymástól a meteorológiai természetű égi jelenségeket (például, a felhő által okozott takarást) és a valódi csillagászati jelenségeket (például, a fogyatkozást). Az én tételem: az égbolt jelenségeiről, köztük az időjárásról való népi tudás a Hold elemi megfigyelésében és ennek révén emelkedett fel a tudományos jövendőmondás szintjére. A holdfogyatkozásokhoz legkésőbb az i. e. 3. évezred vége óta egyre terjedelmesebb omen-irodalom kapcsolódik.[30] A következő lépés a Venus programszerű megfigyelése lehetett: a holdfogyatkozások mintájára, figyelni kezdték, az i. e. 2. évezred első felében vagy közepén, véleményem szerint az óbabilóni dinasztia korának második felében, a Venus fogyatkozásait, ti. eltűnését, azaz a láthatóságával kapcsolatos jelenségeket. Itt már nem volt elég a figyelem és a napok számlálása. A felső együttállás időtartamának kiszámításánál – említettem: mintegy két hónapról van szó – csak az írásbeliség: csak jegyzőkönyvek és naptár szerinti nyilvántartás adhattak pontos eredményt.

Abban a kedvező helyzetben vagyunk, hogy a Venus-tábla rekonstruálható forrásait, s mindenekelőtt az Ammi-szaduqa 8. évében készült feljegyzést vagy Ninszianna-jegyzőkönyvet hozzámérhetjük a kor más hasonló emlékeihez. A szakirodalom régóta számontartja a babilóni máj- és belsőségjóslás eljárásai során keletkezett jegyzőkönyveket.[31] Ezek egy része pusztán a boncolási lelet pontos rögzítése, más részük emellett még a dátumot is tartalmazza. A keltezett jegyzőkönyvek mind az óbabilóni kor második felére esnek (Hammurapi, Szamszu-ilúna, Abi-esuh, Ammi-ditana, Ammi-szaduqa, Szamszu-ditana), s nyilván nem véletlen ez a sűrűsödés: nyilván ekkorra vált normává a jövendőmondó tudományban a jegyzőkönyvek és leletek datálásának szokása. Hogy a norma e tudomány konkrétan melyik ágából terjedt el, tulajdonképpen nem érdekes. A legkorábbi fennmaradt jegyzőkönyvek, mindenesetre, juh boncolási (máj) leleteket rögzítenek. Inkább az a lényeges, hogy a máj- és béljóslás, egyfelől, a csillagtudomány, másfelől, az adatrögzítésnek és a vizsgálódásnak ugyanazokat az eljárásait alkalmazza.

III

A Venus-táblán a most tárgyalt első részt követően egy merőben más jellegű rész következik, összesen 12 omen-szöveg, a fenti **A** és **B** típustól gyökeresen különböző. Mintául ismét a legelső kis szöveg fordítását adom.

C típus:

(# 22) "Niszannu hónapban [= a naptár **I**. hónapja], a 2. napon Ninszianna napkeleten láthatóvá vált: Gyász lesz az országban; kiszlimu hónapban [= a naptár **IX**. hónapja], a 6. napig napkeleten látható lesz; kiszlimu hónap 7. napján eltűnik, és 3 hónapon át nem látható az égen, majd addaru hónapban [= a naptár **XII**. hónapja], a 8. napon Ninszianna napnyugaton láthatóvá válik: Király a királynak ellenséges üzenetet küld."

Táblázatba foglaltam ezeknek az omeneknek az adatait is.

Omen 1	Feltűnik 2	Utolsó napja 3	Látható 4	Eltűnik 5	Nem látható 6	Feltűnik 7
22	I/02 K	IX/06 K	8:05	IX/07	3:00	XII/07 N
23	II/03 N	X/07 N	8:05	X/08	:07	X/15 K
24	III/04 K	XI/08 K	8:05	XI/09	3:00	II/09 N
25	IV/05 N	XII/09 N	8:05	XII/10	:07	XII/17 K
26	V/06 K	I/10 K	8:05	I/11	3:00	IV/11 N
27	VI/07 N	II/11 N	8:05	II/12	:07	II/19 K
28	VII/08 K	III/12 K	8:05	III/13	3:00	VI/13 N
29	VIII/09 N	IV/13 N	8:05	IV/14	:07	IV/21 K
30	IX/10 K	V/14 K	8:05	V/15	3:00	VIII/15 N
31	X/11 N	VI/15 N	8:05	VI/16	:07	VI/23 K
32	XI/12 K	VII/16 K	8:05	VII/17	3:00	X/17 N
33	XII/13 N	VIII/17 N	8:05	VIII/18	:07	VIII/25 K

II. táblázat: Ninszianna láthatósága (a hónapok rendje szerint)
(Enúma Anu Enlil, 63. tábla, # 22–33)

Ebben a szakaszban láthatóan egészen más a rendszer, mint az előző volt.[32] Az omenek protasziszaiban szereplő adatok szemmel láthatóan nem valóságosak. Mindamellett, aránylag jól igazodnak a Venus szinódikus periódusának időtartamához. Mindegyik omen-szövegben az első időpont a láthatóság első napjától a következő láthatóság első napjáig tart. Ez a szinódikus periódus egyik fele, nem az időtartam, hanem a jelenségek szempontjából. Aszimmetrikus, mégis, a mi számunkra a "fél" periódus. Mi ugyan rendszerint együttállástól együttállásig számolunk. Nem így a régiek, mármint a babilóniak, eleinte. Az égi mozgások "kezdő" pontját, önmagába viszatérő mozgásokról van szó, mindig önkényesen vesszük fel. A babilóniak tapasztalati tudománya szükségképpen, mint a Holdnál is, a láthatóság első napját vette kezdőpontnak. Ennek azonban az volt a következménye, hogy a két – a mi számunkra – "fél" periódus nem lehetett egyenlő hosszú; mindig az a hosszabb, amelyik a felső együttállás időtartamát foglalja magába. Innen az említett aszimmetria. De két szomszédos "fél" periódus időtartama, együtt, a teljes szinódikus periódust teszi ki, elég pontosan.

A Venus jelenségeinek leírása ebben a részben, a C típusú omen-szövegekben, bővebb, mint az előzőben volt. Ott a protaszisz, láttuk, arra szorítkozott, hogy a láthatóság utolsó és a következő láthatóság első napjának dátumával a nem-láthatóság vagy fogyatkozás időtartamát meghatározza. Itt ellenben az omen-szövegek két protaszisza együttesen a láthatóság első napjától a következő láthatóság első napjáig terjedő időt öleli fel. Mindamellett, változatlanul a nem-láthatóság ideje, a fogyatkozás a fontos.

Ebben a szakaszban a jelenségek időtartama rendre konstans érték. A láthatóság időtartamát a szöveg nem adja meg, de a dátumok alapján kiszámítható: mindig 8 hónap és 5 nap. A nem-láthatóság váltakozva hol 3 hónap, hol pedig 7 nap. Magától értetődik, hogy a két időtartam mögött a felső, illetve az alsó együttállás keresendő, respektive. Aligha kételkedhetünk abban, hogy a konstansokat egy vagy két 8 éves Venus–Föld ciklus megfigyelési adatai alapján, átlagolással számították ki. Nem a ciklusból indultak ki, hanem a jelenségekből: a babilóni csillagtudomány az égi mozgásokat és periódusokat nem tekintette kontinuumnak, mindig szegmentálta őket.[33] Ebben az esetben is, nyilván a jelenségek közötti időtartamok megfigyelési adatait átlagolták, különkülön; az átlagokból minden egyes jelenségre fölvettek egy ideális értéket, s a továbiakban ezekkel az értékekkel mint konstansokkal dolgoztak.[34] Bizonyos – nyugodtan mondhatjuk: igen szerény – mennyiségű megfigyelési adat birtokában a Venus jelenségeinek sorozata már úgyahogy leírható, és a naptárban is előre meghatározható volt, mondjuk így: "induktiv" módon, egyszerű számtani eljárással (extrapoláció).

A Venus-tábla jelen szakasza körül folyó vitákban szinte mindenki a magáénak vallja azt a véleményt: tiszta értelmetlenség, obskurus spe-

kuláció. A jelenségek nem követhetik egymást ebben a rendben. Én magam azt hiszem, hogy a szakasz rendszerét más irányból érthetjük meg.

Az omen-szövegek protasziszaiban kiindulópontul választott dátumok (I/2, II/3 stb.) nyilvánvalóan fiktivek. De nem értelmetlenek, és nem is önkényesek. A sajátos rendben a kezdő dátum mindig: **n** hónap / (**n** + 1) nap. Obskurus spekuláció? Nem. Ez már tudományos általánosítás. A megfigyelések mindig véletlen – ha úgy tetszik, véletlenszerűnek látszó módon szórt – eredményei helyett átfogó rendszert kínál. Mit akarhattak a szakasz tudós szerkesztői? Mire a számítások, a periódusok, a naptár? Nos: megtudni, hogy Ninszianna mikor és mennyi időre tűnik el az égről a legközelebb: ti. abban az esetben, ha láthatóságának első napja történetesen erre és erre a napra esik. Vagyis, az év bármelyik hónapjában bármelyik napjához képest. A hónapok és napok rendszere itt: általánosítás. A kérdéses jelenség, természetesen, az évnek bármelyik napjára eshet. Ha tudomány, ezzel számolni kell. De a kiindulópontul választott dátumokhoz (első protaszisz, múlt időben) képest a további jelenségek (a második protaszisz) már mind az előrejelzés (prognózis) körébe tartoznak: jelen-jövő idejű igealakok (praesens-futurum), időbeli sorozatot jelző szintaxis (a szokásosnál több "és" és "majd"), s mindenekelőtt: számított adatok. Az ominózus jelenség, magától értetődően, mint eddig is, Ninszianna eltűnése, a fogyatkozás. Hogy az istennő nem (lesz) látható az égen. A C típusú omen-szövegek különös és bonyolult felépítésére ez a magyarázatom: Ninszianna láthatóvá válása voltaképpen nem más, mint előjele annak, hogy az istennő – meghatározott idő múlva – eltűnik majd az égről, kezdődik a Venus-fogyatkozás. Előjel az előjelhez.

A csillagászati ismeretanyag ugyanaz itt is, mint ami a többi omenben volt. Amit ezek az omen-szövegek mégis többet adnak: az ismeretanyag feldolgozása, a felhasználás. A tudományos erudició. Az általánosítás és a rendszer. Tegyük föl, hogy a Venus láthatóságának első napja az év bármelyik napjára eshet. Lássuk hát, mi következik ebből. Kiszámítható, és valóban kiszámítják, hogy egy tetszőlegesen megválasztott naphoz képest mikorra fog esni a következő jelenség, főként az ominózus. Ezért a könnyen kezelhető **n** / **n** + **1** szekvencia: ebből már könnyen el lehet jutni az év bármelyik napjához. Felállítják a Venus-periódusok számtani (numerikus) modelljét; jóllehet, maga a periódus egyáltalán nem érdekli őket. A tapasztalati tényekből, íme, kibontakozik az elmélet. Már nem a tényekhez tapadó. Gyakorlatias, operativ; de elmélet. Minden lehetséges eset kiszámítható vele. Itt már a későbbi csillagtudomány elméleti (matematikai) arculata látszik. Numerikus módszerek a csillagtudományban: átlagolás, többféle konstans, a periódikus jelenségek előrejelzése. A jövendőmondás tudománya, egzakt matematikai módszerekkel.

IV

Ezen a ponton már nyilván kitetszik fejtegetéseimből, hogy a babilóni csillagtudományt alapjában véve jövendőmondó tudománynak tekintem. Ezt a minősítést szkepszissel, lebecsülő értelemben szokták használni. De ne feledjük: a tudománynak koronként más és más a feladata. Vannak korok, amelyekben a legáltalánosabb hivatalos feladat a predikció; ilyen, mellesleg mondva, a mienk is. Gondoljunk a közgazdaságtan vagy a történettudomány jövendőmondó szerepére. Végezzük csak el a magunk morfológiai elemzését, s látni fogjuk, a babilóni csillagtudománynak, mely eleinte csupán országos ügyekben adott omeneket, azaz "egyetemes asztrológia" (*asztronomia katholiké,* Ptolemaiosz, *Tetrabiblosz,* II, 1) volt, a saját közegében pontosan ugyanaz a státusa, mint a jövendőmondás egyéb ágaié.

Az előjeltudományok minden ágában megfigyelhető, hogy a tudományosságot – a jövendőmondás egzaktságát és objektivitását – néhány egyszerű módszer alkalmazásával próbálják elérni. Csak egy-két módszert sorolok most fel, olyanokat, amelyek a babilóni tudományok mindegyikében, de legalább többekben közülük, széles körben használatosak voltak.

1) A pontos értékelés csak akkor lesz elérhető, ha pontos megfigyelések eredményeit tartjuk a kezünkben. A megfigyelés feladata az ominózus jelenség meghatározása. A megfigyelési terület pontos kijelölése, egyre pontosabban, egyre kisebb egységek szerint, a meghatározás egyik eleme. A juhok máján a babilóniak, a szövegekben használt szakkifejezések számából ítélve, tucatnál is több ominózus pontot, s összesen csaknem száz ominózus jelenséget különböztettek meg.[35] Ehhez hasonló mozzanat a jelenség időpontjának, már ahol ez releváns, a rögzítése. Mindkettő, a tér és az idő, változhat: maguknak a változásoknak is önálló információ értéke van.

2) Az adatok ellenőrzésének egyik módszere a megfigyelés ismétlése: hogy biztosak legyenek a dolgukban, a hépatoszkopiához nem egy, hanem számos juhot vágtak le, megvizsgálandó a májukba írt jeleket. A boncolási aktusok ismétlése kiszűrte az eljárásból a véletlen okozta tévedéseket.

3) Egy másik módszer: több, egymástól független, s lehetőleg teljesen különböző eljárások alkalmazása. Ugyanarra a dologra nézve elvégezték, mondjuk, a májvizsgálatot és – ennek megerősítéséül – még az olajfolt-jóslást is. A különböző eljárások során kapott független eredmények a predikciónak nagyobb súlyt adtak.

4) Ismét más módszer az eljárás tisztaságának ellenőrzése. A jövendőmondó eljárás zavartalanságát és tisztaságát különböző tisztító szertartások teremtették meg. Rituális értelemben vett tisztasági feltételeket támasztottak a vizsgálandó állat iránt; külön szertartásokkal tisztították meg a vizsgálatot végző személyeket, a vizsgálat

helyét és eszközeit; az már csak természetes, hogy nagy körültekintéssel kellett megválasztani a vizsgálat időpontját is. A tudomány metodológiájának állandó tökéletesítésével tudunk gondoskodni arról, hogy az eredmény a lehető legtisztább legyen.

5) Nem kevésbé fontos az adatok értékelése. Értékelni mindig az egyéb adatok viszonylatában kell: egybevetni, hasonlóságokat és különbségeket fölismerni.

6) A tudósok arra törekedtek, hogy rendelkezésükre álljon a tárgyra vonatkozó teljes adatbázis: hogy összegyűjtsenek minden hozzáférhető adatot, ismerjék a tudós elődök, korábbi nemzedékek tapasztalatait; a hasonló esetek megkönnyíthetik az elemzést. A tudományos hagyomány: a tapasztalatok gyűjtése a gyakorlatban azt jelentette, hogy a vizsgálódásokkal kapcsolatos szövegek, részben a jegyzőkönyvek is, de kivált az omen-szövegek stb., bekerültek a hagyomány "folyam"-ába: másolták, szerkesztették, kiegészítették, javították őket, nemzedékek során át. Különösen jelentős eseménynek számított, ha előkerült egy-egy régi, elfeledett, ismeretlen szöveg. A tapasztalatokon alapuló tudományban a régiség és az isteni eredet mint kölcsönösen fölcserélhető értékek jelennek meg. A hagyomány ugyanakkor érvényben tartja a korábbi kérdéseket is. A régi kérdésekre kell feleletet adni, újra meg újra: mindig olyant, amely számol az új helyzettel, ezért maga a felelet is újnak, aktuálisnak látszik. A hagyomány a világképet nem a feleletek szintjén tartja fenn: már a kérdések hordozzák.

7) Az adatok összegyűjtése, ellenőrzése és elsődleges értékelése még nem minden: értelmezni kell őket. Az adatok értelmezése, amit mi elméletnek hívunk, a jövendőmondás tudományának kontextusában, és elemi formájában, nem más, mint meghatározott kód alkalmazása. Az értékelés ebben az értelemben *de- és át-kódolási művelet*, amely a meghatározott területen észlelt tényeket és jelenségeket átalakítja (más kódba írja át, transzformálja) egy más terület tényei és jelenségeivé.[36]

8) Végül, a tudománynak, ha arra törekszik, hogy következtetéseinek egyetemes érvénye legyen, számolnia kell minden lehetőséggel, olyasmivel is, amiről tapasztalati ismeret nem áll a rendelkezésére.

Az általánosítást a babilóni tudomány kétféleképpen valósítja meg; eszköze lehet ennek a végletes taxativ teljesség (mint például, a jegyzéktudomány szó-listái) vagy a numerikus extrapoláció (például, a lehetőségként számításba vett esetek általunk teljesen abszurdnak minősíthető száma). A rendellenes szülések előjel-irodalmában az ikerszülések sorában (Summa izbu)[37] számításba veszik a négyes, hatos, nyolcas stb. ikreket, a kétfejű, négyfejú stb. torzszülötteket, a juhokat, melyek vadállat-kölyköt ellenek.

A csillagtudományban is találunk hasonló példákat. Christopher Walker a British Museum gyűjteményéből a következő omen-szövegről adott hírt.[38]

"Ha a Nap az esti (őrség-)órában kél: A nép fele elpusztul. Ha a Nap az éjféli órában kél: A király ellen lázadás tör ki. Ha a Nap a hajnali órában kél: Más lesz a király a városban."

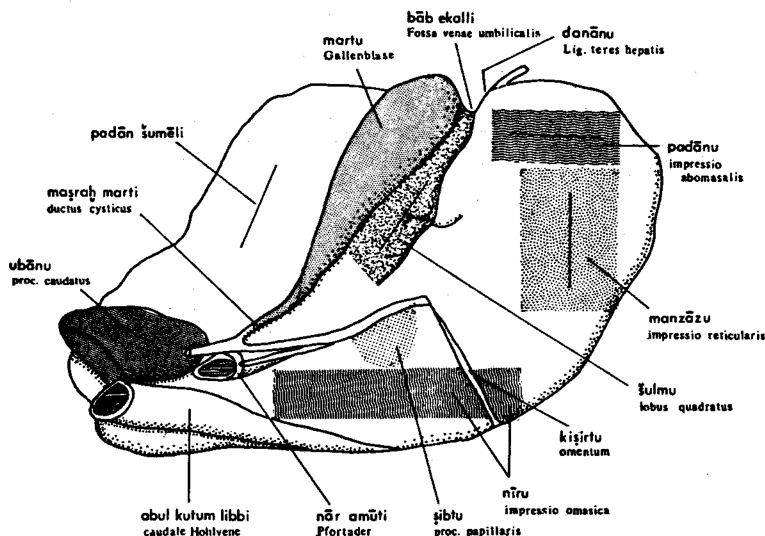
"Komplett nonszensz" – fűzi hozzá Walker a szöveghez. Valóban az: ha az omen protaszisza mögött megfigyelési adatot keresünk. Csakhogy ez, és a hasonló előjel-sorozatok tömege nem más, mint jövendőmondó tudomány. Az esti vagy éjféli nap pontosan ugyanolyan, mint a juh, mely tigrist vagy bölényt ellett, mint a nyolcas ikerszülés. Ha van *darkness at noon*, napfogyatkozás, a tudománynak, igenis, számolnia kell, mint rendkívüli, s éppen rendkívüliségében ominózus eseménynyel, akár az éjféli napkeltével is. A tudomány lényege: bizonyos megfigyelési adatok plusz ezek általánosítása, azaz a rendszernek a lehető legteljesebb kiépítése, elmélet. Más szavakkal: a megfigyelt, hétköznapi jelenségek extrapolációja: ez a lényege a tudománynak.

Az ominózus jelenség meghatározásában a babilóni csillagtudomány a már-már utolérhetetlen tökéletesség szintjére a matematikai csillagászatban jutott. Tévedés volna azt hinni, hogy a perzsa és hellénizmus kori csillagászati szövegek más célt szolgáltak, mint az Enúma Anu Enlil sorozatban az omen-szövegek százai és ezrei. Nem, nem mást; csak az apparátusuk volt más. A matematika, jelesül, a törtek matematikája, a 60-as számrendszer – számunkra szokatlan, de a logaritmus-táblázatok ismeretében elképzelhető – kényelmében, lehetővé tette a legaprólékosabb és legprecizebb számításokat. A babilóni táblázatok ma is használhatók. A számítások legtöbbje az időpontokat cövekelte ki. Végtelen sorozataiknak némi gyakorlati haszna is volt talán; de bizonyára nem ezért készültek. Az elvont tudás öröme élteti őket, a matematikai sorozatok mindenhatósága, bizarr *Lust an der Rechnung* vagy *joy of reciprocals.* Azt mondtam: az időpontokat. Nem ezt kellett volna; inkább így van helyesen: a jelenségek időpontjait. Mármint az ominózus jelenségekét. Tudományként a babilóni matematikai csillagászat semmivel sem kevésbé jövendőmondás, mint az omen-szövegek. Persze, a leírásban és számításban itt is túlléptek a gyakorlati szükségletek határain: kiszámítottak olyan időpontokat is, amelyekre a gyakorlati jövendőmondás nem tartott igényt. A matematikai elmélet megelőzte a gyakorlatot: de a jövendőmondás igényei előtt járt. Hogy a matematikai csillagtudomány mennyire babilóni jellegű maradt, mindvégig, még akkor is, amikor már jószerivel csak csillagászati szövegek tartották fenn a babilóni kultúrát, az ékírást: a matematikai csillagászat szoros kapcsolatát a babilóni tudományokkal mi sem mutatja jobban, mint a csillagászati táblázatok ma is változatlanul lista jellege. Nem hogy elmélet nincs bennük, a szó verbális értelmében, de még magyarázat sem, még címfelirat is alig. Csillagász kellett hozzá, matematikára járó agy, Eppingtől kezdve, Kugleren át, Neugebauerig, hogy a számsorokban fel-

ismerjék a csillagok mozgását. Az ékírásos csillagászati listák éppen olyanok, mint a sumerek óta egyre gyarapodó szójegyzékek. A tudomány egy és oszthatatlan.

V

Korábban nem sokat foglalkoztak azzal a problémával, nem is igen volt anyag a vizsgálatához, hogy ami a jövendőmondó tudományban látványosan a lényeg: az értelmezés, az adatok dekódolása, az milyen rendszerben, milyen elvek szerint történt. Új anyagot nem a csillagtudomány, hanem a *hépatoszkopia*, a májtudomány adott a kezünkbe.



5. ábra: A juhmáj részei (Babilóni és modern állatorvosi szakkifejezések)

Nemrégiben Szíriában babilóni stílusú májmodelleket találtak, agyagból; de eltérően a babilóni májmodellektől: feliratok nélkül. Ezek a modellek lehetővé tették, hogy valamelyest megértsük a jövendőmondás kódjait. A babilóni májmodellek[39] voltaképpen ugyancsak jegyzőkönyvek, plasztika és írás, de nem narrativ szöveg: magán a modellen és az erre írt néhány szavas feliratokban rögzítik a leletet. Alább először bemutatom a juhmáj vázlatos rajzát, feltüntetve rajta azokat az akkád anatómiai elnevezéseket, amelyek azonosíthatók a ma használatos terminológia szakkifejezéseivel (5. ábra), majd az agyagmodellek egyikét is (6. ábra).



6. ábra: Agyag májmodell (Szíria)

A szíriai modellek egy részén, mint látható, csupán a máj kritikus pontjai vannak feltüntetve, plasztikában, de az írás helyett csak amolyan markirozás szerepel rajtuk. Olyasmi, mint amikor mi egy-egy rovatot kipipálunk vagy meg-keresztezünk a kérdőíveken. Az értelme ennek a jelnek: "megvan", ti. az adott helyen megvan a keresett tünet. Egybevetve a viszonylag nagy szöveganyagot: a jegyzőkönyveket és a máj-omeneket, másrészt, a szíriai modelleken a markirozást,[40] kiderült, hogy a máj-jóslás végső soron egy igen egyszerű szkhémára vezethető vissza.

A lényege szerint két értékű (bináris) szkhémát jól ismerjük klasszikus szövegekből, a legrészletesebben Cicerónak a jövendőmondásról írt könyvéből (*De divinatione*).[41] Eszerint a megfigyelési terület, amelyben az előjel (*omen*) megfigyelhető (a jövendőmondás bizonyos ágaiban ez: *templum*), két részre tagolódik: a "mi" térfelünkre (*pars familiaris*) és a "nem-mi" térfélre (*pars hostilis*). A "mi" térfelünkön a "jó" jel kedvező omen a "mi" számunkra, és kedvezőtlen a "nem-mi", az ellenség, a másik fél számára. A "jó" az, ami normálisan van: a természetes állapot,

hibátlanul. A "nem-mi" térfélen a "jó" jel kedvező omen az ellenség / a másik fél számára, és kedvezőtlen a "mi" számunkra. Az i. e. 1. évezredben egy kommentár-szöveg ezt ki is mondja: Ha a "ránc" (*pitrustu*) a kedvező oldalon van: (a jel) kedvezőtlen; ha a kedvezőtlen oldalon: kedvező. Az omen értelmezése bináris oppoziciókra épül. Az eredmény az elemek összegeződése. Az elemi esetet az alábbi mátrix szemléltetheti.

(Cicero, De divinatione)

pars hostilis		pars familiaris	
-	+	+	+
+	-	-	-

7. ábra: Az előjelek mátrixa

A szíriai májmodelleken látható + vagy x jel, a "megvan", attól függően, hogy melyik térfélre esik, lehet kedvező előjel, és lehet kedvezőtlen. Az omen értelmezésének minden további lépése már csak ezt az elemi műveletet ismétli.

VI

Erről a pontról már visszatérhetünk a babilóni csillagtudományhoz. A tudományosság egy és oszthatatlan: kritériumai összekötik az egymástól látszólag távol álló szakterületeket. A fenti mátrix alkalmazásához, például, a holdfogyatkozások értelmezése szolgálhat közeli párhuzammal.

A babilóni naptár a hold-hónapokra épült fel. A holdfogyatkozás: konjunkció; csak telehold idején vagy a telehold körüli napokban fordulhat elő. Hold-hónapokban a holdfogyatkozások mindig a hónap középső napjaira esnek. A holdfogyatkozás nem természetes – értsd: megszokott, mindennapi – állapot, s ez okból mint előjel, persze, kedvezőtlen. A fogyatkozások értelmezése szempontjából a hónap közepe, amikor a holdfogyatkozás egyáltalán lehetséges, *pars hostilis*-nek minősül, s az egyéb napok a *pars familiaris.*

Megkérdezhetjük, persze, hogy a rendszer valóban ennyire "racionális" volt-e. Azt hiszem, a felelet megmagyarázhat valamit a tudományos gondolkodás kibontakozásának jelenségéből. Azt, hogy a holdfogyatkozás a hónap közepére esik, Babilóniában – és mindenütt, ahol hold-hónapok vannak – könnyű volt megfigyelni, néhány év alatt kellő türelemmel bárki teljes bizonyosságot szerezhetett róla. Ez még nem több, mint a népi tudás, és csak annyiban egzaktabb az utóbbinál, hogy az észleletet a naptár kereteiben helyezi el. Ámde holdfogyatkozás nincs

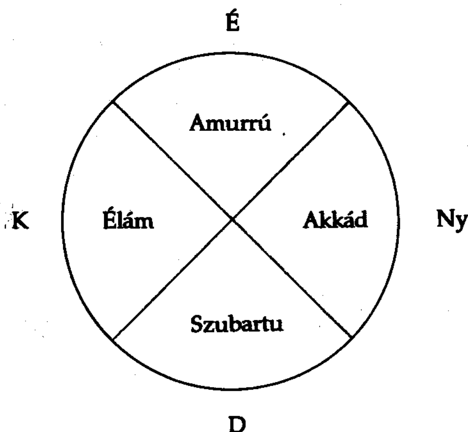
minden hónapban; s ha van, az – mint a természetestől eltérő jelenség – omen értékkel bír.

A továbbiakban a népi bölcsességgel már nem sokra megyünk. Előre jelezni, hogy mikor lesz holdfogyatkozás: valódi tudományos feladat. A célhoz a megfigyelések és számítások vezethetnek el: az égi matematika. De még a legpontosabb számítás is az ominózus eseményhez van rendelve. (A holdfogyatkozást jelentő szavak az akkádban közönséges jelentésükben: "sötétség", "az ég feketesége" stb.) Márpedig előjelek értelmezésében a hagyományos módszerek segítenek: a kipróbált és más területeken is bevált értelmezési eljárások. A holdfogyatkozás körülményeit mind figyelembe kell venni. Az első holdfogyatkozás-omenek még csak a hónapot és napot jegyzik fel; az i. e. 1. évezred közepén az asszír királyi udvar tudósai[42] már sok más körülményre is figyelnek: "óra", Hold-kelte vagy Hold-nyugta ideje van-e, időtartam, a fogyatkozás terjedelme, helye az égbolton, kezdetének és végének iránya, teljes-e vagy részleges, és ha utóbbi, a Hold felszínének milyen hányadát érinti, egyéb kísérő körülmények.[43] Ezeket a körülményeket mind el kell helyezni az értelmezési mátrixban.

Csak néhány példát hozok föl, annak bemutatására, hogy a holdfogyatkozások körülményeinek értelmezésében valóban az imént ismertetett mátrix érvényesült.

a) A holdfogyatkozás helye az égbolton

Az égboltot a babilóniak négy részre osztották: kvadránsokra, az égtájak szerint. Ez a felosztás az i. e. 2. évezred eleje óta dokumentálható.[44] A kvadránsok rendszerének több változata volt használatban, még egy-



8. ábra: A Hold kvadránsai

idejűleg is. Ez a körülmény megnehezítené számunkra, hogy egy általunk megfigyelt holdfogyatkozást egyértelműen leírjunk a babilóni rendszerben, de azt nem akadályozza, hogy a történeti rendszer szerkezetét felismerjük és megértsük.[45] Az égtájak, s ennek megfelelően a kvadránsok helyzete az égbolton a földi helyzetnek a fordítottja, de nem centrális, hanem tengelyes szimmetria szerint, az Észak-Dél tengely mentén. Az égbolt égtájai szerint oszlik kvadránsokra a holdtányér is.

A fenti szkhéma az óbabilóni szövegekben található. Vannak változatai is. Később, a kvadránsok rendszerének apróbb belső változásai mellett, az égboltnak a tagolására egy sokkal aprólékosabb rendszer is kialakult, valóságos égi földrajz,[46] amelyben helyet kapott az égbolton az ismert világ számos pontja, országok, de városok úgyszintén.

A holdfogyatkozások értelmezése a következőképpen történt; csak néhány elemi esetet sorolok fel, az Enúma Anu Enlil 15. táblájáról.

"Ha a «sötétség» Északon kezdődik,
s majd a «kivilágosodás» (is Északon):
Akkád seregének pusztulása.
"Ha a «sötétség» Keleten kezdődik,
s majd a «kivilágosodás» (is Keleten):
Szubartu seregének pusztulása.
"Ha a «sötétség» Délen kezdődik,
s majd a «kivilágosodás» (is Délen):
Élám pusztulása.
"Ha a «sötétség» Nyugaton kezdődik,
s majd a «kivilágosodás» (is Nyugaton):
Amurrú (...) seregének pusztulása.
"Ha a «sötétség» Délen kezdődik,
s majd a «kivilágosodás» Északon:
Élám pusztulása;
Akkádot nem érinti.
"Ha a «sötétség» Északon kezdődik,
s majd a «kivilágosodás» Délen:
Akkád pusztulása;
Élámot nem érinti."
Stb. Stb.[47]

Ebben a szkhémában külön kerül értékelésre a holdfogyatkozás kezdetének és befejeződésének helye. A kezdet helye: kedvezőtlen; a befejeződés helye, ha különbözik az előzőtől: mentesít a holdfogyatkozás hatása alól. Az égi térképen itt a tájolás: Északnyugat – Délkelet, azaz Dél = Élám, Észak = Akkád, Kelet = Szubartu, Nyugat = Amurrú. A *pars familiaris – pars hostilis* oppozició: Akkád *versus* Élám.

A következő értelmezést ajánlom. Ha a holdfogyatkozás (= rossz omen) kezdete Északon ("Akkád", azaz a *pars familiaris*) van: az előjel kedvezőtlen "nekünk". Ha a fogyatkozás kezdete Délen ("Élám", azaz a *pars hostilis*) van: az előjel kedvezőtlen az ellenségnek. A kedvezőtlen előjel megszűnése (a negativ hatás negativuma) mentesíti azt a területet, ahol történik, a kedvezőtlen hatás alól. Stb. Stb.

A valóságban, persze, nem ilyen egyszerű a holdfogyatkozás-omenek kezelése: a rendszerek keverednek, több lépcsős értelmezések alakulnak ki.

Az égbolt kvadraturája felől a babilóniak nemcsak az égi földrajz felé léptek tovább: más irányba is. Az égi földrajz, zsúfoltabb változataiban, meglehetősen szervezetlen volt. Az egyéb tagolások közül egyet már láttunk: az égi utakat. Egy másik rendszer az állócsillagok közül néhány feltűnő csillagképet választott ki. Nem véletlenül éppen az ekliptika közelében: az égbolt tagolására elsőrendűen a holdfogyatkozások helyének meghatározásához volt szükség. Az első "csillag-öv" összesen 17 csillagképből állt, és ebben a korai változatában még nem volt köze az év hónapjaihoz. De hogy az i. e. 1. évezred közepén a 12 csillagképből álló *zódiákus* vagy állatöv lett belőle, annak, nem kétséges, az volt az oka, hogy a Nap éves mozgásához kapcsolódó két rendszert, a hónapokét és a holdfogyatkozások övezetét, a "csillag-öv"-et kényelmesebb volt egységes elvek szerint felosztani, s ezért a "csillag-öv" csillagképeinek számát a hónapok számára csökkentették. Az állatöv ebben az értelemben egy merőben technikai jellegű segédeszköz volt, éppen olyan, mint amikor mi azt mondjuk, hogy 30.

Az állócsillagok megfigyelése, egymáshoz viszonyított helyzetük rögzítése, évi mozgásuk leírása, a csillagtudomány más, elvontabb tartományai: mindez ugyancsak az égbolt tagolásának eszköze volt. Egyszerűen mondva: arra kellettek, hogy lehetővé tegyék az ominózus események, az előjelek pontosabb meghatározását. Az i. e. 1. évezred második felének ékírásos csillagászati táblázatai valójában segédeszközök a jövendőmondó tudomány szolgálatában. Nem matematikai csillagászat: matematikai csillagtudomány.

b) A holdfogyatkozás naptári ideje

A naptári időpont értékét egyértelműen a *pars familiaris* meghatározása jelölte ki.

A hónap 13. napja: Akkád
14. napja: Élám
15. napja: Amurrú
16. napja: Szubartu

Az első lépcsőben az oppozició: Akkád és Szubartu (Babilónia és Asszíria) *versus* a "nem-mi" országok: Élám és Amurrú. A második lépcsőben Akkád *versus* Szubartu, illetve Élám *versus* Amurrú.

c) A holdfogyatkozás időpontja

Az éjszaka három "őrség"-re tagolódik. Az első kettő közülük a *pars familiaris.*

masszartu barárítu ("esti őrség") és	
masszartu qablítu ("középső őrség"):	Akkád és Szubartu
masszartu sa turri ("hajnali őrség"):	Élám

A második lépcsőben az oppozició már: Akkád *versus* Szubartu.

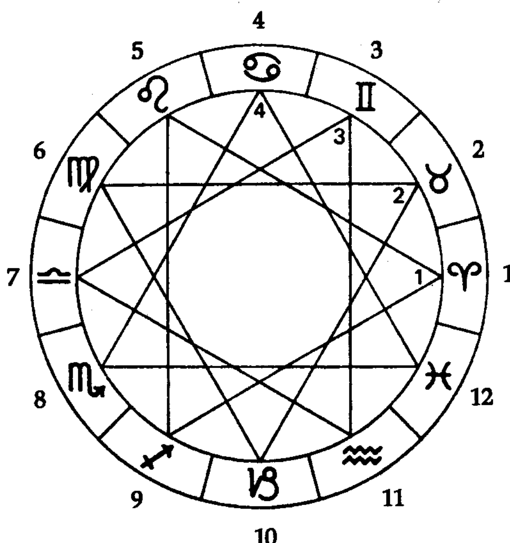
d) A hónapok értékelése

A holdfogyatkozások értelmezésénél a földrajzi és naptári oppoziciók-nak egy érdekes kombinációja is kialakult. E szkhéma segítségével az értelmezésnek egy újabb lépcsőjét teremtették meg. Az év tizenkét hónapját hármas csoportokra osztották, s e csoportokra a már ismert naptári rendszer (fent, c) oppozicióit alkalmazták.[48]

niszannu	abu	kiszlimu	I	II	III	Akkád
ajjaru	ulúlu	tebétu	IV	V	VI	Élám
szimánu	tasrítu	sabátu	VII	VIII	IX	Amurrú
Du'úzu	arahszamna	addaru	X	XI	XII	Szubartu

Az első lépcsőben a "mi" és a "nem-mi" oppozició ismét Akkád és Szubartu *versus* Élám és Amurrú; a második lépcsőben pedig, mint a hónap napjainál, ezeken belül.

A hónapok szkhémája, az oppoziciók és – kimondatlanul – hasonló-ságok rendszere sokkal korábbi, mint az, amelyet majd a zódiákus visz a naptárba. Arra gondolhatunk, hogy a zódiákus belső szerveződését is ez a hagyomány határozta meg a későbbiek során. Alább egy ábrát közlök, amely ábrán, Manilius nyomán,[49] a zódiákus-hónapok egymás-hoz kapcsolódása látható, a jellegzetes *trigonum* rendszer. Pontosan ugyanaz, mint a babilóni.



9. ábra: A zódiákus trigonumai (Manilius nyomán)

Az eddig mondottak elegendők ahhoz, hogy a részletek minden bizonytalansága és ellentmondásai mellett is lássuk: az ominózus események (előjelek) értelmezésében, igenis, rendszer volt, s ez a rendszer néhány elemi tételre épült fel. Ilyen tételek – vagy inkább: tudományos igazságok –, hogy csak a most látott rendszerek alapjaiban vagy mögött állókat említsem: a holdfogyatkozás "kedvezőtlen"; Akkád és Élám ellenségek stb. Senki sem vonta kétségbe őket.

VII

Eddigi példáim, azt hiszem, elégségesek ahhoz, hogy mutassák: a babilóni csillagtudomány, asztronómia vagy asztrológia, valódi tudomány volt Babilóniában: *nagy tudomány*, hogy Derek de Solla Price kifejezésével éljek.[50] Mindamellett, nem ez volt, ha mai kifejezéseket akarunk használni, a vezető *(pilot)* tudományszak, hanem az *extispicium*, a belsőségek vizsgálata vagy belsőségtudomány, s ezen belül is a májtudomány. De a csillagtudomány, ahogyan fokozatosan kibontakozott, mindenben igazodott a jövendőmondó tudományok fejlettebb ágaihoz, s eljött az az idő is, amikor a helyükre lépett: az i. e. 1. évezred közepén.[51] Minden okunk megvan arra, hogy csillagtudományról beszéljünk, s komolyan vegyük a a babilóni csillagászat jövendőmondó tudomány minősítését.

A terminológiai vita, és a babilóni csillagtudomány megítélése, itt kezd igazán izgalmassá válni a számunkra. Ez a csillagászat ma is él. Számos eleme ma is funkcionál, használjuk őket. Nekik köszönhetően a babilóni csillagászat előkelő helyet kap minden tudománytörténetben. Mondtam már: mint mai tudományunk előfutára, előzménye. Holott ugyanígy él a babilóni asztrológia is – most már a ma használatos értelmében ennek az elnevezésnek: a trigonumok, az állatöv, a horoszkópok.[52] Ez utóbbiakat, persze, felvilágosult módon elutasítjuk.[53]

Nem védelmezője akarok lenni az asztrológiának; csupán azt mondom: a mese valójában rólunk magunkról szól.

Ha a tudománytörténetben mindenféle, s a legtöbbször gyanútlan historizálások helyett valóban a tudomány történetiségét keressük: nem lehet kétségünk az iránt, hogy a babilóni csillagtudomány nem más, mint modellje általában a tudománynak.

Az ókori Keleten a társadalmi és gazdasági rendszer, a társadalmi szervezet, a templom és a palota volt az egyedüli, amely a nagy tudományt, a főfoglalkozású tudósokat igényelte, s amely ezeket el is tudta tartani. A rendszer a tudomány elé kitűzte a feladatot: a jövőbe nézzen. Tegye lehetővé, hogy az ország elhárítsa a reá váró fenyegetéseket, kikerülje a veszélyeket. Az előjelekben minden megvan: csak tudni kell olvasni őket. Segítségül szolgálnak a klasszikus szövegek. Erre a feladatra hivatott a tudomány. A nagy tudomány a rendszerstabilitás eszköze. A tudósok mint a társadalom egészének biztonságán munkálkodó intellektuális foglalkozási csoport különülnek el. A nagy tudomány intézményekhez kötődik, mégpedig nemcsak a Kuhn által megfogalmazott módon, azaz a tudósok formális vagy informális közösségéhez, hanem mint intézmény is, mint a társadalom egyéb intézményei által foglalkozási csoportként elfogadott és respektált szellemi erő. Ez annyit jelent, hogy a nagy tudomány nem egyszerűen az ember megismerő tevékenységének egy általánosító vagy elvont formája, hanem emellett, ha nem egyenesen inkább, intézményekhez rendelt tudásanyag és az e tudást fenntartó magasan kvalifikált személyzet. Ily módon, természetesen, a tudománynak nincs valódi felelőssége,[54] és nem is igen lehet, a tevékenységeért. A tudomány mint intézmény jobbára betölti a rendeltetését, hiszen ha nem, megszüntetik az intézményeit, és célszerűbbeket állítanak a helyükre. De hogy ezt a rendeltetést betöltse, a tudomány mint egész és minden lényegesebb szakterülete külön-külön is ugyanolyan kell hogy legyen, mint a többi, mint a rokontudományok, mint a követelményrendszer, amelyet a tudományos intézményeken kívüli társadalom (*society at large*) állít eléje, és rendszerint hatalmi-költségvetési intézményei által rendszeresen számonkér rajta. Felelőssége csak a tudósnak lehet, mindig csak személyes, és mindig csak erkölcsi, mert azon mérhető, hogy át tudja-e, át meri-e törni azokat a korlátokat, amelyeket akár a tartalom, akár a módszerek

vagy viselkedés tekintetében a közeg, melyben él, köréje állít, mintegy kijelölve a tevékenysége számára a megengedhető mozgásteret.

A babilóni csillagtudomány sorsa minden tudományé. Paradigmáit az i. e. 2. évezred nagy tudományától vette át: a jövendőmondástól, a máj- és béltudománytól. Szemléletében és módszereiben ezekhez igazodott: a tudományos világnézethez, az egyedül tudományos módszertanhoz. Nem maradt adós maga sem: tökéletesítette a jövendőmondást; nyugodtan mondhatjuk, példásan.

A csapdát a világnézet állította fel. A szaktudományok teljes erővel dolgozhatnak a részletek – akár minden egyes részlet – tökéletesítésén, csiszolgathatják a módszereiket, egyre bonyolultabb, egyre elvontabb és formalizáltabb eljárásokat dolgozhatnak ki. A babilóni csillagtudomány megvalósította mindezt: a matematikai csillagászatban. Csak éppen az alapelvekre nem kérdezett rá soha: magára a világképre. Éppen önmaga iránt nem volt és nem lehetett kritikus, és talán nem is akart az lenni: kötötték a tudományos normák. Az intézmények korlátait, ha egyáltalán, csakis elmék: tudományos személyiségek törhetik át.

S vajon a paradigma csak Babilón után változott meg?

Vajon az emberi tudomány nemcsak több és csiszoltabb kell hogy legyen, hanem – mindezen túl – nem mindig más is-e? Lehet-e abszolut igazságnak tekinteni egy adott pillanatban, bármikor, a konszenzus, azaz végső soron hatalmi szó szentesítette – és ezért egyedül tudományosnak minősülő – világnézetet? Látnunk kell, és leginkább a tudománytörténet példáin, hogy nincs egyszer s mindenkorra szóló, abszolut érvényű tudományos igazság, s még kevésbé van, lehetséges, egyedül tudományos világnézet. Az örök igazság és a rendíthetetlen világnézet látszatát mindig csak a rendszerstabilitás intézményei teremtik meg és akarják fenntartani. A szemlélet és ismeret igazságai történetileg változnak, változniuk kell. A tudomány lényegének, Szókratész nyomán, nem a tant kell tartanunk, még csak nem is a kérdést, hanem a kérdező magatartást, mely éppen a biztosnak hitt és magabiztos tudásra kérdez rá.

Nem derűlátó ez a konkluzió. A tudomány csak mint intézmény tud megmaradni; de a tudománynak mint intézménynek nincs felelősségérzete. Nem tudok megoldást. A babilóni csillagtudomány foglya maradt a jövendőmondó tudomány paradigmának. Az ismeretek felhalmozódása zavartalanul folyt, évszázadokon át; de elmaradt, és a tudományos világnézet csapdájában nem is volt lehetséges a szembenézés a végső kérdésekkel. Az eredmény: egyre bonyolultabb jövendőmondó eljárások. Csillagjóslás, most már nemcsak országos, hanem személyes sorsban is (*genethlialogia*, azaz horoszkóp-asztrológia). Talán a görög csillagászat változtatott valamit ezen a helyzeten. A görögök használták a babilóni ismeretanyagot és módszereket. Nem arra, amire a babilóniak: a paradigma fenntartására; hanem saját kérdéseik megvá-

laszolásához, csak azt tartva meg, amire szükségük volt, s elvetve mindent, amiről úgy találták: *obsolete* (*obsoletus*, "elavult", "divatjamúlt"). Nem véletlen, hogy az üres jóslást – a világnézetet – éppen káldeus tudománynak fogják majd nevezni. A görögök, persze, használhatták a babilóni tudományt, mert a perzsa korban, s még inkább a hellénizmus idején, kialakult a Mediterráneumban és Elő-Ázsiában a kozmopolita tudomány. Az utazás, elköltözés lehetősége és a nézetek szabad áramlása: a nemzetközi érintkezés a jobb képességű intellektuelekben kifejlesztette a képességet a nemzetközi szellemi életben való részvételre, s ezek a tudósok, körülbelül az i. e. 3. századtól kezdve, valóban a nemzetközi tudományos világban éltek; hangsúlyozom, kozmopoliták voltak. De mindez már más korszak volt, más tudósok és más tudomány.

Ami pedig a tudományt általában illeti: vegyük komolyan a babilóni csillagtudományt. Ne cáfoljuk, ne mentegessük, ne keressünk neki a pillanatnyi paradigmáink szerint legitimáló elnevezéseket. Abban vegyük komolyan, amiben igazán tanulságos lehet a számunkra. Az egyik tanulságot az imént már megfogalmaztam. A tudományos világnézet csapdáját elkerülni másképpen nem lehet, hajdan sem lehetett, most sem lehet: csakis a világ felé, csak a tudomány kozmopolitizmusa útján.

Eddigi fejtegetéseim után már a másik összegező megjegyzésem sem lesz meglepetés. Az értéket nem magában a mindenkori tudományban kell keresnünk: nem a világképben, elméletekben és adatokban, s nem is a paradigmatikus eszmékben. Ezeknek a tudományos eredményeknek – még a saját magunk által kialakított, elfogadott vagy vallott igazságoknak is – csak konszenzus értéke van, semmivel sem több. Csak addig van értelmük, ameddig a konszenzus és a mögöttük álló intézmények fenntartják őket. Tartós érvénye nem lehet másnak, mint csupán a kételkedő kérdésnek. A babilóni csillagtudomány végzetes dicsőségének igazi tanulsága, a tudománytörténeti tanulság és a személyesen a tudósoknak szóló intelem egyaránt: reflektált gondolkodást.

JEGYZETEK

[1] Előadás az Ókortudományi Társaságban, 1987. január 23, és a Heidelbergi Egyetemen, 1987. december 14-én. – A kézirat végleges szövegét csak 1991. márciusában készítettem el, a Brown University-n, ott, ahol hajdan Otto Neugebauer és Abraham Sachs tevékenykedett, s ahol most tudományuknak hozzájuk méltó örököse, David Pingree professzor dolgozik; részben éppen az ő könyveiket használva. A Daviddel folytatott számos beszélgetés során a babilóni matematikai asztronómia e nagymestereinek gondolataival is mintegy személyes kapcsolatba kerülhettem. – Már a jelen kézirat szolgált alapjául annak az előadásnak, amelyet 1991. szeptember 23-án Grazban a babilóni

asztronómia történetével foglalkozó symposion («Die Rolle der Astronomie in den Kulturen Mesopotamiens») megnyitó előadásaként bemutattam, a következő címmel: "Die babylonische Sternwissenschaft. Erudition der mesopotamischen Schreiber bei der Ausarbeitung astronom(/log)ischer Texte: Grundsätzliches zur wissenschaftsgeschichtlichen Einordnung der mesopotamischen Wissenschaft." – A cikk tárgyának egyik fő eleméhez, asztronómia és asztrológia történeti szembeállításának kérdéséhez, az újabb szakirodalomból vö. már Erica Reiner, "The Uses of Astrology", *Journal of the American Oriental Society* 105 (1985), 589-595; és általánosabban: Stephen Toulmin – June Goodfield, *The Fabric of the Heavens* (New York, etc.: Harper Torchbooks, 1961).

[2] A görög asztrológia történetének máig felülmúlhatatlan értékű feldolgozása: Auguste Bouché-Leclercq, *L'astrologie grecque* (Paris: 1899), illetve *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV (Paris: 1879-1882). Az asztrológia körüli filozófiai és technikai vitákról az ókorban jó áttekintést ad A.A. Long, "Astrology: Arguments Pro and Contra", in: J. Barnes, et al., Eds., *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press & Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1982), 165-192.

[3] A gyakori – és soha senkit meg nem győző – polémia helyett az érveket mint rendszereket állítja szembe egymással I.W. Kelly, R. Culver és P.J. Loptson tanulmánya: "Astrology and Science: An Examination of the Evidence", in: S.K. Biswas, et al., Eds., *Cosmic Perspectives. Essays* (...) *M.K.V. Bappu* (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1989), 207-231.

[4] Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (1962) (International Encyclopedia of Unified Science. Foundations of the Unity of Science, 2, no. 2) (2. kiadás) (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970); magyarul: *A tudományos forradalmak szerkezete* (Budapest: Gondolat, 1984). Kuhn azóta klasszikusnak tekintett munkája tett először különbséget tudományos igazság és mértékadó közfelfogás (paradigma) között. Jelen tanulmányomban ezt a distinkciót érvényesnek fogadom el nemcsak korunk tudományára, hanem a régiségre nézve is.

[5] E. Reiner – D. Pingree, *Babylonian Planetary Omens*, 2: Enuma Anu Enlil, Tablets 50-51 (Bibliotheca Mesopotamica, 2, fasc. 2) (Malibu, CA: Undena, 1981).

[6] K.4292 (III, 24b); lásd E. Reiner – D. Pingree, i. m., p. 42 sk.; vö. uo., p. 17.

[7] E. Reiner – D. Pingree, i. m., p. 17.

[8] K.4292 (III, 22); lásd E. Reiner – D. Pingree, i. m., p. 42.

[9] René Labat, *Manuel d'épigraphie akkadienne* (5. kiadás, Paris: Geuthner, 1976), p. 78, no. 87a.

[10] Ernst Heinrich, *Bauwerke in der altsumerischen Bildkunst* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1957), p. 11.

[11] Vö. Wolfram von Soden, *Akkadisches Handwörterbuch* (Wiesbaden: Otto Harrassowitz), p. 1327, s. v. *tarbasu*. – A "kunyhó" képzet szerepéhez a régiek világmodelljeiben lásd Robert Eisler anyagában gazdag, de interpretációiban jóformán követhetetlen könyvét: *Weltenmantel und Himmelszeit* (München: C.H. Beck, 1910), kül. II, p. 321 skk.

[12] Vö. az Ekecsillag (MUL.APIN) II. táblájának kiadott és számomra hozzáférhető másolatain, többek között: VAT 9412: Hermann Hunger, *Forschungen und Berichte* 22 (1982), p. 128 skk.; Sm. 1907: Ernst Weidner, *Babyloniaca* 7 (1913/1923), Pl. I. (Stb.) – A szöveg kritikai kiadása és teljes feldolgozása most H. Hunger – D. Pingree könyvében: MUL.APIN: *An Astronomical Compendium in Cuneiform* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 24) (Horn, Austria: Ferdinand Berger & Söhne, 1989). Az idézett hely itt: p. 88, Tablet II, (Gap) A 1 skk. – A mű keletkezéséhez lásd Mark J. Geller recenzióját is: "Astronomy and Authorship", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 53 (1990), 209-213.

[13] Az Ekecsillag egy másik helyén ezt kimondva is megtaláljuk: "Úgy állj, hogy a jobbodon legyen Nyugat, a balodon Kelet, és a szemed előtt Dél" (I. tábla, IV, 10-14 = *Cuneiform Texts*, 33, 6: IV, 10-14). Lásd H. Hunger – D. Pingree, i. m., p. 60-61; Francesca Rochberg-Halton, *Aspects of Babylonian Celestial Divination: The Lunar Eclipse Tablets of Enuma Anu Enlil* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 22) (Horn, Austria: Ferdinand Berger & Söhne, 1988), p. 52, 100. jegyz.

[14] Árpád Szabó – E. Maula, *Enklima. Untersuchungen zur Frühgeschichte der griechischen Astronomie, Geographie und der Sehnentafeln* (Athinai: Akademie Athen, 1982), p. 135 skk., és Szabó Árpád több más dolgozatában is. – A görög *gnómón* babilóni eredetét határozottan állítja Hérodotosz (II, 109), és nincs okunk arra, hogy kételkedjünk az állításában. Babilóni adatok a gnómón ismeretét és használatát bizonyítják legkésőbb az i. e. 2. évezredben. Az imént idézett kompendium, az Ekecsillag egyik szakasza (II, II, 21-42; id. kiadás, p. 153 sk.) közli az árnyék hosszúságokat az egész évre vonatkozóan. Minden jel arra mutat, hogy igen régi, kipróbált rutin eljárásról van szó. Lehet, persze, hogy Hérodotosz állításával ellentétben a görögök maguktól fedezték fel; de az elsők, akik alkalmazták, semmiképpen sem ők voltak. A kölcsönzés kérdéséhez lásd még George Huxley, *The Interaction of Greek and Babylonian Astronomy* (New Lecture Series, 16) (Belfast: The Queen's Univ., 1964), p. 5 sk.

[15] Az ékírásos szöveganyag utolsó kiadása: Stephen Langdon – John K. Fotheringham – Carl Schoch, *The Venus Tablets of Ammizaduga: A Solution of Babylonian Chronology by Means of the Venus Observations* (Oxford: Univ. Press & London: Humprey Milford, 1928). Magukhoz az ékírásos táblákhoz érdemi megjegyzéseket fűzött Christopher B.F. Walker, "Notes on the Venus Tablet of Ammisaduqa", *Journal of Cuneiform Studies* 36 (1984), 64-66. Kritikai kiadása, átírásban, bevezetéssel és kommentárokkal: E. Reiner – D. Pingree, *Babylonian Planetary Omens*, 1: *The Venus Tablet of Ammisaduqa* (Bibliotheca Mesopotamica, 2, fasc. 1) (Malibu, CA: Undena, 1975).

[16] A klasszikus ékírásos szöveg, mely nyomban megjelenése után (1870) feltűnést keltett, a British Museumban: K.160, először kiadva: George Smith, in: III *Rawl.* 63 (= Langdon, et al., i. m., Pl. 1-2).

[17] A. Leo Oppenheim' *Az ókori Mezopotámia. Egy holt civilizáció portréja* (Budapest: Gondolat, 1982).

[18] A dátum-formulát Franz X. Kugler ismerte fel: *Sternkunde und Sterndienst in Babel*, II (Münster: Aschendorffsche Verlagsbuchhandlung, 1912), p. 280.

[19] A bolygóról az asztronómia (fél-) népszerű irodalmából magam különösen jónak tartom, a régiségekre való figyelés miatt, többek között Fred Hoyle könyvét: *Astronomy* (Garden City, NY: Doubleday, 1962), a Venushoz lásd p. 62 skk.; Donald H. Menzel, *Csillagászat* (Budapest: Gondolat, 1980), p. 165 skk.; Peter Francis, *A bolygók: Nyolc új világ földrajza, geológiája, meteorológiája* (Budapest: Gondolat, 1988), 172 skk.; Ill Márton, in: Marik Miklós, szerk., *Csillagászat* (Budapest: Akadémiai, 1989), p. 249 skk. – Közelebbről, ókori vonatkozásban, mint mindig, a legjobb Otto Neugebauer, *A History of Ancient Mathematical Astronomy* (Studies in the History of Mathematics abd Physical Sciences, 1) (Berlin, etc.: Springer, 1975), I, p. 460 skk.

[20] A Venus-periódus, 8 év, minden lehetséges történeti kronológiát kielégít, azaz ki tud szolgálni.

[21] Lásd fent, a 15. jegyzetben idézett cikkét.

[22] *Irás az égbolton: A babilóni csillagtudomány* címmel előkészületben lévő könyvemben.

[23] Bartel L. van der Waerden, "Die Berechnung der ersten und letzten Sichtbarkeit von Mond und Planeten und die Venustafeln des Ammisaduqa", *Berichte der Sächsischen Akademie der Wissenschaften*, Math.-phys. Kl. 94 (1943), 23-56; "On Babylonian Astronomy, I: The Venus Tablets of Ammisaduqa", *Ex Oriente Lux* 10 (1945/1948), 414-424; *Die Anfänge der Astronomie.* Erwachende Wissenschaft, II (Groningen: P. Noordhoff, 1965), 34 skk.

[24] Legutóbb: *Die Anfänge der Astronomie*, p. 39.

[25] A tárgyhoz lásd Asger Aaboe, "Observation and Theory in Babylonian Astronomy", *Centaurus* 24 (1980), 14-35; és éppen az ún. asztronómiai "napló"-szövegek kapcsán F. Rochberg-Halton, "Between Observation and Theory in Babylonian Astronomy", *Journal of Near Eastern Studies* 50 (1991), 107-120. Tágabb összefüggésekben lásd még Willy Hartner, "The Role of Observations in Ancient and Medieval Astronomy", *Journal for the History of Astronomy* 8 (1977), 1-11, reprint in: Uő, *Oriens-Occidens*. Ausgewählte Schriften (Collectanea, 3), II (Hildesheim, etc.: Olms, 1984), 339-349.

[26] Az antik tudománytörténet különböző területein éles viták folynak arról, volt-e egyáltalán megfigyelés vagy éppen kísérlet a tudományos elméletek mögött, s ha igen, milyen terjedelmű és milyen színvonalú. E vitákra – elvben – szükség volna az ókori Kelet tudománytörténetében is; anyagunk, sajnos, nincsen hozzá. Antik vonatkozásban, a részletek helyett, lásd Geoffrey E.R. Lloyd, "Observational Error in Later Greek Science", in: J. Barnes, et al., Eds., *Science and Speculation: Studies in Hellenistic Theory and Practice* (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1982), 128-164; Uő, *The Revolutions of Wisdom. Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* (Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1987), p. 215 skk.: "Measurement and Mystification". Stb. Külön Mezopotámiához lásd Abraham Sachs, "Babylonian Observational Astronomy", in: F.R. Hodson, Ed., *The Place of Astronomy in the Ancient World*

(Philosophical Transactions of the Royal Society London, A 276) (London, 1974), 43-50.

[27] A kijelentést Heisenberg több alkalommal is idézte, lásd például: "Tradition in Science", in: Otto Gingerich, Ed., *The Nature of Scientific Discovery.* A Symposium Commemorating the 500th Anniversary of the Birth of Nicolaus Copernicus (Washington, DC: Smithsonian Institution Press, 1975) 219-236, az idézet: p. 228 ("It is the theory which decides what can be observed"). Egy másik változatban, magyarul: Werner Heisenberg, *A rész és az egész.* Beszélgetések az atomfizikáról (Budapest: Gondolat, 1975), p. 89 sk.

[28] Diogenész Laertiosz szerint az Alkonycsillagot (*Heszperosz*) és a Hajnalcsillagot (*Heószphorosz / Phószphorosz*) Püthagorasz vagy Parmenidész azonosította (VIII, 14; IX, 23), valamikor az i. e. 6. század végén. Ha nincs is igazi történeti hitele, még görög vonatkoásban sem, ezeknek a tudósításoknak, amelyek egyébként egymásnak is ellentmondanak, annyi mindenképpen kitetszik belőlük: a görögök tudták, hogy felfedezésről van szó. Mellesleg, a bolygó görög Aphrodité neve, mely – latin változatában: mint Venus – a mind máig általánosan használt nevet adta, még későbbi: csak az i. e. 4. században említik először; nem lehetetlen, hogy éppen a babilóni vagy általánosabban, elő-ázsiai Venus-istennők nevei nyomán tapadt hozzá az Esthajnalcsillaghoz.

[29] A Venus (Innin, Ninszianna stb.) i. e. 3. évezredi mítoszairól ír Wolfgang Heimpel, " Catalog of Near Eastern Venus Deities", *Syro-Mesopotamian Studies* 4, no. 3 (1982), 9-22.

[30] F. Rochberg-Halton, *Aspects;* mintaszerű szövegkiadás (Enúma Anu Enlil, 15-22. tábla) és tanulmány. Az eddig ismert legrégibb Hold-omeneket kiadta Woldemar G. Silejko, "Mondlaufprognosen aus der Zeit der ersten babylonischen Dynastie", *Vestnik Akad. Nauk SSSR,* Ser. B (1927), 125-128, s ehhez Theo Bauer, *Zeitschrift für Assyriologie* 43 (1938), 308-314; most újabbakat említ F. Rochberg-Halton, *Aspects,* p. 19, s uo. bejelenti az előkészületben lévő feldolgozásukat is: "The Old Babylonian Celestial Omen Texts: Astrology in the Second Millennium B.C." Tartalmi okokból az i. e. 3. évezred végére teszi a kánonikus omen-irodalom bizonyos szövegeit Joh. Schaumberger, "Die Mondfinsternisse der Dritten Dynastie von Ur", *Zeitschrift für Assyriologie* 49 NF 15 (1949), 50-58; illetve "Astronomische Untersuchungen der «historischen» Mondfinsternisse in Enuma Anu Enlil", *Archiv für Orientforschung* 17 (1954/1956), 89-92, s majd mások is hasonlóképpen.

[31] Az adatokat összeállította Albrecht Goetze, "Reports on Acts of Extispicy from Old Babylonian and Kassite Times", *Journal of Cuneiform Studies* 11 (1957), 89-105; illetve Jean Nougayrol, "Rapports paléo-babyloniens d'haruspices", *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), 219-233.

[32] A szöveg sajátosságaihoz lásd E. Reiner – D. Pingree, *The Venus Tablet,* p. 10; az én magyarázataim, alább, néhány ponton egészen mások.

[33] Erről bővebben ír O. Neugebauer, "Untersuchungen zur antiken Astronomie, III: Die babylonische Theorie der Breitenbewegung des Mondes", *Quellen und Studien zur Geschichte der Mathematik,* etc. B: *Studien,* 4, III (1938), kül. p. 198 (az

általa használt kifejezés: "Komponentenzerlegung"; ez teszi lehetővé a matematikai leírást); "The History of Ancient Astronomy: Problems and Methods" (1945/1946), reprint in: Uő, *Astronomy and History*. Selected Essays (New York, etc.: Springer, 1983), 33-98, kül. p. 47 sk., és számos más munkájában is.

[34] A táblán két "fél" periódus időtartama összesen 587 nap, ez 3 nappal több, mint a valóságos szinódikus periódus. Ha deduktiv módon járnak el, s a szinódikus periódus megfigyelési adatát osztják részekre, e három napnyi eltérést könnyen elkerülhették volna. A különbség abból adódik, hogy 99 babilóni hónap (8 év plusz 3 szökőhónap) 3 vagy 4 (3.87...) nappal több, mint 5 Venus-periódus. Ez is elárulja, hogy a babilóni csillagtudósok nem a Venus-periódust, s még kevésbé a 8 éves ciklust figyelték meg; kisebb egységekkel számoltak, s mindig a naptári időtartamokat vették.

[35] J. Nougayrol, "Les «silhouettes de référence» de l'haruspicine", in: Barry L. Eichler, Ed., *(S.N.) Kramer Anniversary Volume* (Alter Orient und Altes Testament, 25) (Kevelaer: Butzon & Bercker & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1976), 343-350. Anatómiai tudásuk ezen a téren, kétség nem férhet hozzá, vetekedik a mai állatorvosi bonctanéval. Magát a vizsgálati eljárást – és szertartást – részletesen leírja Ulla Jeyes, "The Act of Extispicy in Ancient Mesopotamia: An Outline", *Assyriological Miscellanies* 1 (1980), 13-32.

[36] Ez a leírás látszólag már csak a régiek jövendőmondó tudományára vonatkozik. De nem így van. Legfeljebb a transzformációk mások, legfeljebb a predikció más.

[37] Erle Leichty, *The Omen Series Summa izbu* (Texts from Cuneiform Sources, 4) (Locust Valley, NY: J.J. Augustin, 1970). – Néhány különlegesen bizarr esetet tárgyal, racionalizáló magyarázatok kíséretében, Jaroslav Slípka, "Multiple Pregnancies and Conjoined Twins in the History of Mesopotamia", *Plzen. Lék. Sborn.* 31 (1968), 13-24.

[38] C.B.F. Walker, "Episodes in the History of Babylonian Astronomy", *Bulletin.* The Society for Mesopotamian Studies, no. 5 (1983), 10-26.

[39] Feldolgozásuk: Jan-Waalke Meyer, *Untersuchungen zu den Tonlebermodellen aus dem Alten Orient* (Alter Orient und Altes Testament, 39) (Kevelaer: Butzon & Bercker & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1987).

[40] J.-W. Meyer, "Lebermodelle. (B:) Archäologisch", in: *Reallexikon der Assyriologie* 6, VII/VIII (Berlin, etc.: De Gruyter, 1983), 522-527; Uő, "Einige Aspekte zur Bearbeitung von unbeschrifteten Tonlebermodellen", *Mitteilungen der Deutschen Orient-Gesellschaft*, Nr. 116 (1984), 119-130.

[41] Cicero, *De divinatione*, ed. W.A. Falconer (The Loeb Classical Library) (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press & London: Heinemann), II, 28 (*pars inimica / pars familiaris*). – Cicero elméletét már alkalmazni próbálta a babilóni máj- és belsőség-irodalom omen-szövegeire Ivan Starr is, sok értékes megfigyelésre jutva, lásd "In Search of Principles of Prognostication in Extispicy", *Hebrew Union College Annual* 45 (1974), 17-23; *The Rituals of the Diviner* (Bibliotheca Mesopotamica, 12) (Malibu, CA: Undena, 1983), kül. p. 15 skk. Csakhogy a bináris értelmezés kínálta lehetőségeken túl, nem sikerült felfednie, mi és

miért "pozitiv" vagy "negativ", s ezért a rendszer lényegét nem tudta, az általa ismert anyagon nem lehetett, megmagyarázni. – A fentebb idézett szöveg a máj "ránc"-ának értelmezéséről: R. Campbell Thompson, *Cuneiform Texts from Babylonian Tablets in the British Museum*, 20 (London, 1904), 47: 53.

[42] Simo Parpola, *Letters of Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, II: Commentary and Appendices Kevelaer: Butzon & Bercker & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1983), p. 385 skk., a régi szövegek igen értékes modern asztronómiai értelmezésével és értékesítésével.

[43] Részletesen tárgyalja e körülmények megjelenését az Enúma Anu Enlil holdfogyatkozás-omeneiben F. Rochberg-Halton, *Aspects*, p. 36 skk.

[44] F. Rochberg-Halton, *Aspects*, p. 52 skk.

[45] Lásd már F.X. Kugler, *Sternkunde und Sterndienst*, I (1907), p. 60 skk.; Arthur Ungnad, *Subartu*. Beiträge zur Kulturgeschichte und Völkerkunde Vorderasiens (Berlin: Gruyter, 1936), 62 skk.; A. Schott – J. Schaumberger, "Vier Briefe Mar-Istars an Assarhaddon über Himmelserscheinungen der Jahre -670/668", *Zeitschrift für Assyriologie* 47 (1941/1942), p.106 skk.; S. Parpola, *Letters*; F. Rochberg-Halton, *Aspects*, p. 52 skk.

[46] E. Weidner, "Astrologische Geographie im alten Orient", *Archiv für Orientforschung* 20 (1963), 117-121. Már régebben: Franz Cumont, "La plus ancienne géographie astrologique", *Klio* 9 (1909), 263-273. – A klasszikus szövegforrás: Ptolemaiosz, *Tetrabiblosz*, II, 2 skk. Rendszerezett ismertetését adja, többek között, Robert Eisler, *The Royal Art of Astrology* (London: H. Joseph, 1946), p. 223 skk.

[47] VAT 9803; lásd E. Weidner, *Archiv für Orientforschung* 17, p. 71; F. Rochberg-Halton, *Aspects*, p.72, és p. 55. A fenti idézetek az 1-3.-ból.

[48] Ch. Virolleaud, *L'astrologie chaldéenne*, Supplément 2, no. 19: 12' skk.

[49] Manilius, *Astronomica*, ed. G.P. Goold (The Loeb Classical Library) (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press & London: Heinemann, 1977), p. xlii ad p. 104, l. II, 273 sqq.

[50] Derek de Solla Price, *Kis tudomány – nagy tudomány* (Budapest: Akadémiai K., 1979).

[51] Wolfram von Soden a csillagászat jelentőségének minőségi megnövekedését látja abban, hogy az i. e. 1. évezredi mezopotámiai pantheonban, részben éppen Asszíriában, a régi főistenek helyén most Ninurta és Nabú, az írnoki és csillagászati ismeretek istenségei kerülnek a főhelyre: "Religiöse Unsicherheit, Säkularisierungtendenzen und Aberglaube zur Zeit der Sargoniden", *Analecta Biblica*, 12 (= Studia Biblica et Orientalia, III: Oriens Antiquus) (Roma: Pontificium Institutum Biblicum, 1959), 356-367; reprint in: Uő, *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens* (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici. Series minor, 32) (Neapel, 1989), 97-108.

[52] Az ékírásos horoszkópokhoz lásd A. Sachs, "Babylonian Horoscopes", *Journal of Cuneiform Studies* 6 (1952), 49-65; F. Rochberg-Halton, "Babylonian Horoscopes and Their Sources", *Orientalia* 58 (1989), 102-123. A görög és római anyagot mintaszerűen feldolgozta O. Neugebauer – H.B. van Hoesen, *Greek*

Horoscopes (Memoires of the American Philosophical Society, 48) (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1959). Még mindig figyelmet érdemel Wilhelm Gundel régi értelmezési kísérlete: "Individualschicksal, Menschentypen und Berufe in der antiken Astrologie", in: E. Utitz, Hrsg., *Jahrbuch der Charakterologie*, IV (Berlin: Pan-Verlag R. Heise, 1927), 135-193.

53 Nemrégiben az antik tudománytörténet egy jelentős magyar összefoglaló áttekintése nagy terjedelemben ismertette és méltatta Ptolemaiosz *Almagesztjét*, majd a végén, mintegy elnéző mosollyal, még futólag megemlítette, hogy ugyanez a Ptolemaiosz írt egy asztrológiai munkát is (*Tetrabiblosz*). Nem tudom, Ptolemaiosz jóváhagyná-e az effajta megkülönböztetést tudományos és tudománytalan munkái között; én nem tudom elfogadni. Közelebbről lásd Szabó Árpád – Kádár Zoltán, *Antik természettudomány* (Budapest: Gondolat, 1984), p. 62 sk.

54 Az újabb tudományfilozófiai vagy tudományszociológiai irodalomban Paul K. Feyerabend, *Against Method* (London: New Left Books, 1975); illetve *Science in a Free Society* (London: 1978) = *Erkenntnis für freie Menschen* (Edition Suhrkamp, 1011) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980) fogalmazta meg először a tudomány intézményes felelősségét mint követelményt és a kételyt e követelmény bármifajta érvényesülése iránt. Legújabb könyve, *Three Dialogues on Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1991), s kül. p. 47 skk.: "Second Dialogue (1976)", külön az asztrológia vonatkozásában is tesz kritikai megjegyzéseket a tudomány magabiztosságára. A jelen tanulmányban érvényesülő szemlélet, ha csak közvetett módon is, sokat köszönhet Feyerabend kritikai gondolatainak, melyeket maga a szerző, de széles körben mások is anarchistának minősítettek. A vitákról képet ad Hans Peter Duerr kétkötetes gyűjteménye: *Versuchungen.* Aufsätze zur Philosophie Paul Feyerabends (Edition Suhrkamp, NF 44 & 68) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1980 & 1981). – A személyes felelősség mint a tudomány társadalmi helyzetét illetően a megítélés egyik tényezője Michael Polanyi munkáiban nyert találó megfogalmazást, lásd kül.: *Personal Knowledge. Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: The Univ. of Chicago Press, 1962).

*

A tanulmány kidolgozásához – az itt összefoglalt elemző vizsgálatok elvégzéséhez – és a további kutatásokhoz komoly segítséget adott az Országos Tudományos Kutatási Alap (OTKA) II. pályázatán elnyert támogatás. A segítségért ezúton mondok köszönetet.

(1987)

RANGJAVESZTETT TUDOMÁNY

ÁLOMFEJTÉS AZ ÓKORI MEZOPOTÁMIÁBAN

For RJ

*

«Dreams Come True»

Freud és Krúdy. Az álomfejtésről, még ha a legrégibb régiségről is, a 20. században és Magyarországon ezzel a két névvel kell kezdeni.[1] Vagy inkább talán: Krúdy és Freud. Az álmokkal foglalkozó több évezredes – igen, csaknem négy és fél ezer éves – szakirodalomban Sigmund Freud fellépése a századfordulón gyökeres változást hozott. Miben áll az álmok magyarázatának freudi fordulata – ahogyan én ezt a változást nevezni szeretném?

Az álomfejtés a sumer szövegemlékek óta a *divinatio* körébe tartozott, ennek egyik fajtája, azaz: jövendőmondás. Másképpen mondva, jeltudomány; a jövendőre: a mindenség törvényeiben már eleve kész, de nem tudható és ezért az érintettek számára váratlanul bekövetkezendő eseményekre utaló jelek – előjelek (*omen*) – értelmezésének tudománya, mind az elmélet síkján, mind az értelmezés (álomfejtés) napi gyakorlatában, mind pedig a gyakorlati rendeltetésű szakirodalomban: ti. az álmoskönyvekben. Az ókori álmoskönyvek, minden álmoskönyv, az álmokból a jövőt akarja megtudni. Ellenben Freud[2] számára az álom nem a jövő előjele: a lélek mélyére szorult vagy leszorított – és így jelenlévő – múltat tárja fel. Információ, ha jól értem, a régen és igen mélyre eltemetett múltról, legyen az akár az ösztönök filogenetikus múltja, akár a személyiséget ért élmények. Az álom mint divinatio felfogás elvetésében a freudista álommagyarázat és a nyomában kialakult iskolák, Carl G. Jung[3] is – egyébként éles különbségeik és ellentéteik ellenére – teljes egyetértésben vannak egymással. Az újabb álom-elméletek,[4] a kognitiv pszichológiai magyarázatok is, természetesen, még távolabbra kerültek a régiek felfogásától.[5] Az álmoskönyvek világképének elutasítása, mit tagadjuk, diszkvalifikációt jelent; de nem csupán az előrehaladás eufóriája: egyszersmind a tudomány fölényes legyintése is a tévúton járó régiek fölött. Indokolt és jogos; mégsem fogadható el méltányosnak, még kevésbé tudományos kritikának, mert történeti jelenséget a történeti összefüggésekből kiszakítva kezel. Arról mond le,

ami nélkül nem lehetséges semmifajta egyetemes kultúra, s ez: a *másfélének* (az adott esetben: a másféle régiségnek) *az elfogulatlan szemlélete*, esetleg éppen *a megértése*.

Tudnunk kell: mára nemcsak a régi álmoskönyvek és a régiségből ismert álomelméletek "avultak el", de éppen így Freud és – néhányan talán túlzásnak fogják találni – Jung álom-elmélete is. Aki ma álmokkal foglalkozik, az egészen más okokból és más céllal, mint a régiek. Ez így van rendjén. A régiek másra kellenek nekünk.

A történeti kutatásnak nem az a feladata, tudománytörténeti vonatkozásban, hogy megismételje vagy ismételgesse, amit hajdani tudósok hirdettek. A tudománytörténet, végső soron, kritikai vizsgálódás, az kell hogy legyen; de nem annyira a régiek kritikája, mint inkább a saját magunké: helyzetünké. A régiek tudománya a történeti folyamatok során szükségszerűen relativizálódik. Ezt a változást nevezte Thomas S. Kuhn paradigma-váltásnak.[6] A tudománytörténetnek arra kell törekednie, hogy feltárja, milyen problémák foglalkoztatták a régiség tudósait, mi okból, és miért volt a probléma megoldása számukra történetesen az, ami. Hogy mi volt, lényege szerint, a tudományuk; mi volt az, ami a különböző korokban a tudomány státusát elnyerhette. Tanulni, a saját helyzetünket illetően, többnyire nem abból fogunk, amit a régiek tudtak, bár speciális esetekben előfordul ez is; inkább abból tanulhatunk, amit a tudománytörténet a tudomány *körül* talál vagy inkább feltár: a magatartásból, ahogyan a régiek a tudásukat kezelték, és persze abból, ami az annak idején korszerű tudományukkal utóbb történt. A tudománytörténet mint társadalomtudomány arról szól, hogy mindig van, és lesz a mi számunkra is, *utóbb*. Maga a tudomány (*science*) mint jelenség akkor válik a társadalomtudományi érdeklődés számára igazán hasznossá vagy tanulságossá, amikor már mint tudományt megcáfolták, és a korszerű kutatás elmozdult, más irányba. Amikor tételei már nem igazság, s kivált nem az egyedüli igazság, hanem csupán tételek, amelyeket mint történeti jelenséget tudunk mérlegelni. A tudománytörténet a tudomány ön-reflexiója. A ma bizarrnak tartott témakörökben sem éppen tanulság nélkül való.

Krúdy Gyula varázslatos *Álmoskönyv*-e[7] még az imént leírt freudi fordulatot megelőző, klasszikus hagyomány talaján áll. Játékos ön-iróniája irodalmi eszköz. Krúdy valójában ugyanolyan álom-magyarázatot ad, mint az a fiktiv – vagy nem-fiktiv: mindegy – ősi egyiptomi álmoskönyv, melyet emleget: tudjuk, a középkor óta minden álmoskönyvben az egyiptomi álmoskönyvek a tekintély; vagy mint a vénasszonyok, akikre helyenként szintén hivatkozik.

Csakhogy, állítom, a régi álmoskönyvek minden magyarázata valóban tudomány volt egykor. Annak szánták, s annak vették. Nem csupán abban az értelmében a szónak, ahogyan a félmúlt hetedhét határban nagyhírű látó vagy gyógyító embereire, az álomfejtőkre, asszonyra és

emberre egyaránt, rámondhatták: *tudós*. Hanem sokkal *tudományosabb* értelemben is. Ezek a régi álmoskönyvek, vagy legalább a legjobbak közülük, mondjuk, Artemidórosz,[8] az álmok magyarázatában mindenképpen az adott kor tudományosságának jó, olykor pedig az éppen legjobb szintjét képviselték; szerkezetük, módszerük ugyanaz, bizonyítani fogom, mint általában a velük egybevethető tudományos irodalomé, s ezért feltétlenül helyük van a tudományok történetében; ott van a helyük.

A freudista elméletnek megtermékenyítő hatása volt századunkban a régi szövegek vizsgálatára. A lélekelemzés hívei nem egyszer igen hatásos magyarázatokat tudtak, s tudnak még ma is, fűzni a régi álomleírásokhoz.[9] Maguk az álmoskönyvek érdekes módon kevéssé érdekelték a freudizmus híveit.[10] Még Carl Jung iskoláját is csak az álom-szimbólumok foglalkoztatták igazából, nem pedig a régiek szimbólum-értelmezési módszerei.

A freudista (pszichoanalitikus) álomelmélet félmúlt tekintélye kétségen kívül hozzájárult ahhoz, hogy a régi álmoskönyvek korunkban sem kapták meg azt a rangot a történeti és tudománytörténeti kutatásokban, mint amit, mondjuk, a régiek úgynevezett asztrológiája azért csak-csak megszerzett magának. Történeti vagy irodalomtörténeti kézikönyvekben az álmoskönyv legfeljebb a ponyvairodalom, a népszerű tömegkultúra stb. rendjén szokott szerepelni. Az a beleélő képesség, amellyel Aby Warburg és a Warburg-kör a késő-antik és renaissance kori asztrológiát – ugyancsak jövendőmondó tudomány – valódi történeti életre keltette,[11] az álmoskönyvek vonatkozásában még mint puszta vágy sem igen jelentkezett.

Mindenesetre, az álmok iránt, úgy általában, talán a freudizmus utóhatásaképpen, de most már tőle függetlenül is, a tudományos érdeklődés továbbra is élénknek látszik, mind lélektani, s még inkább orvosi-fiziológiai,[12] mind pedig irodalmi vonatkozásban. Talán ez fog majd visszahatni az álomfejtés és az álmoskönyvek történetének kutatására is. Ami az ókori anyag tekintetében bíztató: a régi álmoskönyvek modern szövegkiadásai és feldolgozásai. R.A. Pack új Artemidórosz-kiadása,[13] D. del Corno gyűjteménye a görög nyelvű álomfejtő irodalom töredékeiből, [14] Steven M. Oberhelman monumentális bizánci álmoskönyv-kézirat feldolgozása és fordításai,[15] Karl Brackertz Artemidórosz- és Ahmet ben Sirin-fordítása[16] a főbb irányokban lezárták azt az anyagfeltáró munkát, amelyet még F. Drexl kezdeményezett,[17] s most már pontos képünk van legalább a görög nyelvű oneirokritikai irodalomról. Ehhez járulnak az ókori Kelet területéről Alan H. Gardiner[18] illetve A. Volten[19] egyiptomi és A. Leo Oppenheim[20] asszír álmoskönyvkiadása, továbbá egy jelentős tanulmánygyűjtemény, mondhatnám, az álmok művelődéstörténetéről,[21] néhány történeti szöveggyűjtemény régi álom-leírásokból, itt-ott még álmoskönyv-szövegek szemelvényei-

vel is.[22] Magukkal az álom-leírásokkal, akár antik szövegekben, a szakirodalom, persze, foglalkozik, elég, ha most csupán P. Frisch Hérodotosz-tanulmányát[23] vagy H.H. Steiner Aeneis-dolgozatát[24] említem. Van, igaz, olyasmi is, amit nehéz volna komolyan venni: ide-oda nyúlkáló motivum- vagy szimbólum-elemzések, mélylélektan a Gilgames-eposz világából[25] stb.; de még az ilyesmi is, mint a divatcikkek, érdeklődést jelez.

Egyelőre még kísérletek sem igen történtek mostanában a láthatóan gazdag ókori álomfejtés elhelyezésére az antik tudományos irodalomban. Amire most igazán szükség volna, az éppen ez. Az antik, s még inkább az ókori keleti álomfejtés kutatására rávetül a mai tudományfogalom árnyéka. Álomfejtés, sőt, álmoskönyv: nem lehet tudomány; a legjobb esetben is csak hiedelem, mindennapi tudás. Valamifajta *"gesunkenes Kulturgut"*, leszivárgott tudás, a kifejezésnek nem annyira szociológiai értelmében, mint inkább a tudományok hierarchiája vonatkozásában. Az ókori álomfejtő szakirodalom napjainkban rangjavesztett tudomány. Én magam szeretnék hozzájárulni ahhoz, hogy régi rangjából, tudománytörténeti vonatkozásban, visszakapjon valamit. A "pszeudo-tudományok" tudománytörténeti rehabilitációja azonban, tágabb körben, szükségszerűen azzal jár, hogy viszont a tudomány rangját kell relativizálnunk.[26] A tudomány minősítést csak történeti értelemben szabad értékjelzőnek tekintenünk, és abszolut érvényűnek semmiképpen sem, kivált nem a jelen vonatkozásában.[27]

Aki Artemidórosz álmoskönyvének bevezető szakaszaiban az értekező megjegyzéseket olvassa (I, 1-12; IV, Bev. stb.), azt éppen a rendszerezés világossága, mondhatnám, filozófiai tisztasága kapja meg. Ezt az álom-elemzést (*oneiro-kritiké / polikon*) tudós elme írta, semmi kétség. Igazi tudós, az anyaggyűjtéstől a mérlegelő értelmezésig. Munkája Ptolemaiosz *Tetrabiblosz*-ához mérhető a leginkább. Nekünk is tudósnak kell őt tekintenünk. Ahhoz, hogy helyes képet alkothassunk magunknak akár az antik lélek-elméletről, akár a tudományos rendszerezésről, de akár a tudományok társadalmi rangjáról is: az álomfejtés egykor virágzó irodalmi műfaját a maga valódi történetiségében kell látnunk, gondos elemzés alá vetve az erre alkalmas álmoskönyveket, mindegyiküket a saját korának mércéjével mérve, és a kortárs szellemi élet más emlékeihez is viszonyítva.

Mezopotámiában irodalmi szövegek az i. e. 3. évezred óta tesznek említést álmokról. A. Leo Oppenheim, aki az ókori keleti álomfejtés monografikus feldolgozását adta,[28] narrativ szövegek, a királyfeliratok és eposzok álom-leírásaiban két típust különböztet meg: az egyik az álombeli üzenet vagy kijelentés (*"message"*), gyakorta az istenség álombeli megjelenése, *theophania*, a másik a szimbolikus álom. Az álombeli üzenet (rendszerint narrativ királyfeliratokban) egyenes közlés, nem kell értelmezni, csak arra van szükség, hogy az elbeszélés fölvezesse az

istenséget stb., aki az álomban maga mondja el, amit közölni akar. A leginkább az epikus költészetből ismert szimbolikus álmok közege rendszerint részletező elbeszélés, amely magába foglalja mind az álom, mind pedig az értelmezés leírását. Nemcsak magát az álmot: elmondja azt is, hogy a szimbólumok sorozatából szőtt álmot ki, milyen körülmények között, mi módon és milyen eredményre jutva fejtette meg. A mezopotámiai, egyiptomi, hettita, s nem utolsósorban bibliai (Genesis: József és a fáraó álmai; Dániel könyve stb.) álom-történetek ily módon megjelenítik számunkra az álomfejtés gyakorlatát is: megismerhetjük belőle az értelmezés technikáját és a körülményeket, amelyek az álomfejtést mint divinációs eljárást körülveszik és meghatározzák.

Az ókori keleti álmok jelzett két típusa, amelyeknek a különbségeit csak Oppenheim elemzései tárták fel, jellegzetes módon oszlik meg irodalmi műfajok, illetve történeti korszakok és kulturális közegek között. Az álombeli üzenet vagy kijelentés közege, magából a szövegből kitetszően, többnyire közvetlenül a kultusz. Az álom nem ritkán a szentélyben alvás (*incubatio*) során jön.[29] Az álom és az üzenet vagy kijelentés divinatio volta mindig egyértelmű. A kijelentést csak férfiak, s közülük is leginkább a király vagy más "kiválasztott", "felkent" személyek kapják. Az álom semmiféle további értelmezésre nem szorul. Ez az álom-*oraculum* Egyiptomban tűnt föl először, az i. e. 2. évezred közepén, királyfeliratokban (nem a legkorábbi, de alighanem a legszebb példa rá IV. Thotmesz Szfinx-sztéléje a gizai piramisok térségének bejáratánál),[30] majd a hettita királyfeliratokban, és az i. e. 1. évezredi feliratokban Mezopotámiában is (Assur-bán-apli, Nabú-naid). Nem-irodalmi példáit azonban Mezopotámiából már az i. e. 2. évezred elejéről ismerjük, legalább rövid utalások formájában. Görögül majd a *chrématiszmosz* (= *oraculum*) elnevezés fogja illetni.

Egészen más közegben találkozunk a szimbolikus álmok leírásaival. Ilyen rendszerint eposzokban, mitologikus elbeszélésekben szerepel. A hős – gyakran isten – álma mintegy véletlenül jön, s aki ilyen álmot lát, annak magának kell fölismernie az álom státusát. Azaz – hogy Artemidórosz terminológiájához[31] folyamodjam – neki magának kell eldöntenie, az álma csupán *enüpnion* (latinul majd: *insomnium*) volt-e, különféle nappali élményeinek felvillanó emléke, avagy *oneirosz* (latinul majd: *somnium*), ami a jövendőt jeleníti meg.[32] Ha felismerte, hogy divinációs álmot látott: az álmot meg kell fejteni, rendszerint mások, e tudományban járatos szakemberek közreműködésével. Tudni kell megkülönböztetni egymástól az álombeli látomás e két típusát: az álom könnyen félrevezetheti a naiv embert. Ezért is van szükség a megfejtéshez szakemberre, például – már a sumer szövegekben – tudós öregasszonyra. A szimbolikus álmokhoz szövegeinkben mindig közvetlenül csatlakozik az értelmezés;[33] a divinatio csak ez a kettő együtt. Szimbolikus álmok a mezopotámiai irodalomban az i. e. 3. évezred óta

szerepelnek. A legkorábbi szöveg, melynek biztosan ismerjük a keletkezési körülményeit is, Gudea költői felirata.

A Bibliában a szimbolikus álmok narrativ közege többnyire magas rangú nem-zsidó személyiségek története; ezek az álom-jelenetek, az álom és a megfejtés együtt, mintegy *couleur locale* az idegen világ ábrázolásában.[34] Mindamellett, a zsidó szereplő rendszerint különös bölcsességről tesz bizonyságot bennük; persze, isteni segítséggel: tudása a zsidó Isten fölényét is bizonyíthatja, mert a zsidó álomfejtők tudása mindig az Istentől ered, mégpedig rendszerint a kijelentés-álomhoz hasonló körülmények között. Ez a beállítás jelzi, hogy a bibliai szerzők meglehetősen tájékozottak voltak a divinatio és álomfejtés külföldi eljárásai terén, és pontosan ismerték ezek mindegyikének a közegét (*Sitz im Leben / setting*) is. Saját népével Isten közvetlenül és érthetően beszél, "magyarán", nem pedig rejtvényekben (*hída*), ti. olyan szavakkal, amelyeket majd még meg kell fejteni (vö. Num. 12,8).

A továbbiak során nem az álomfejtés költői emlékeivel akarok foglalkozni, nem is a gyakorlat önmagukban mind érdekes részleteivel, hanem csupán egy technikai jellegű ékírásos (akkád nyelvű) szöveggel, amelyet úgy ismerünk, hogy Asszír Álmoskönyv, A. Leo Oppenheim kiadása és feldolgozása nyomán; sajnos, csak igen töredékesen. A szöveggel kapcsolatos kutatásokat Oppenheim példás kiadása, negyedszázaddal ezelőtt, furcsa módon, éppen erényeivel, úgyszólván befagyasztotta. (Olyan jó volt, hogy mindenkit elriasztott a szövegtől.) Ha az ékírásos filológia nem tudott is túl sok újat fűzni Oppenheim példás szövegkiadásához és magyarázataihoz, komparatista elemzéseknek vagy az egyéb ékírásos tudományos irodalommal való egybevetésnek még maradt tere az ő maradandó értékű eredményei után. Az Asszír Álmoskönyv, meggyőződésem, szokatlanul éles fénnyel világítja meg a jövendőmondó irodalom helyét az ókori Mezopotámia szellemi életében.

Az Asszír Álmoskönyv tizenegy vagy tizenkét táblából álló – csupán jelzésül: Gilgames-eposz terjedelmű – sorozat, közelebbről: omen-szövegek gyűjteménye, kiegészítve, a sorozat elején és végén, összesen három tábla terjedelemben, különböző ráolvasásokkal, amelyek az omenekben jelzett kedvezőtlen események elhárítására szolgálhattak. A táblák anyaga, ha nem számítjuk a ráolvasásokat, mint az omen-gyűjteményekben általában, csupa omen-szöveg, mindvégig. Hozzávetőleges becsléssel: összesen körülbelül ezer omen, vagy még több; jó, ha a harmada maradt fenn, s ez is helyenként igen töredékesen. A sorozat eredeti címét a kezdő szó vagy *incipit*, Ziqíqu isten neve adja. Ez a különben csak elvétve említett istenség, Samas fia, maga az Álom, illetve Szellem, Lélek vagy hasonló; a szó sumer eredetű. Mamu, a látomások istennője, a nővére. A legelső ráolvasás hozzájuk fordul, mintegy *invocatio*.

Maguknak az omen-szövegeknek a szerkezete mechanikusan sztereotip. Az első, leíró rész vagy *protaszisz* az előjel leírása, múlt időben: Ha valaki álomban ezt és ezt látta. A második rész, az *apodoszisz*, jövendőmondás. Az álom mint előjel ebben az esetben rendszerint csupán egyetlen mozzanatot jelent, ritkán kettőt, ennél többet szinte soha. Az apodoszisz egyenes és közvetlen összefüggést tételez az álom, pontosabban, valamely álom adott mozzanata és a bekövetkezendő esemény között. Szabályos álmoskönyv: amilyent mindenki forgatott már, ha mást nem, hát éppen Krúdyt.

Egyelőre még csak pusztán az omen-szövegek stílusának bemutatására idézek egy viszonylag ép szakaszt az álom-omenek legkorábbi gyűjteményéből.[35]

"Ha valaki (álmában) sokat utazik az országban:
    Gond gondot követ.
Ha valaki sokat utazik a határon túl:
    Tekintélyesnek fogják tartani.
Ha valaki álmában fölmegy az égbe,
és az istenek megáldják:
    Ez az ember meghal.
Ha valaki álmában fölmegy az égbe,
és az istenek megátkozzák:
    Ez az ember hosszú életű lesz.
Ha valaki álmában lemegy az alvilágba:
    A gazdag számára: gazdagság.
    A szegény számára: szegénység.
Ha valaki álmában lemegy az alvilágba,
és a holtak megáldják:
    Ez az ember meghal,
    és nem otthon temetik el.
Ha valaki lemegy az alvilágba,
és a holtak örvendenek neki:
    Agazdagszámára:[...]
    Az alacsony helyzetű számára: bánat.
Ha valaki megcsókol egy halottat:
    Ellenfelével szemben megáll.
Ha egy halott megcsókol valakit:
    Vagyont szerez."

Az Asszír Álmoskönyv, abban a formájában, ahogyan ismerjük, nem túlságosan régi szöveg, semmiképpen sem "vízözön előtti korból" való,[36] mint – mondjuk – Gilgames története. Legtöbb töredéke Assur-bánapli könyvtárából származik (az i. e. 7. század közepe), és a sorozatnak ezt a változatát talán nem is sokkal korábban állították össze, alkalma-

sint csak az i. e. 8. század vége felé, különböző korábbi források, jobbára babilóniai szövegek alapján. Egy későbbi keletű álmoskönyv példányból is fennmaradt egy nagyobb töredék,[37] mégpedig Babilóniából, amely példány mindenképpen független az i. e. 7. századi asszír királyi könyvtár írnokainak irodalmi emlékeitől, és csakis a külön babilóniai hagyományt képviselheti. Babilóniában még egy korábbi változatnak a töredéke is előkerült, az i. e. 2. évezred második feléből. Más táblák pedig, ugyancsak töredékek, Assurból, illetve Kalhuból (Nimrúd), a korábbi asszír fővárosokból. Assurban az i. e. 2. évezred vége óta, s Kalhuban az i. e. 9. század közepétől sok kiváló írnok működött, akik a babilóniai irodalmi hagyományt meghonosították Asszíriában. Vannak az Asszír Álmoskönyvtől független álom-omeneink is, többek között még az i. e. 2. évezred közepéről, Szúzából (Délnyugat-Irán),[38] ahol ebben az időben élénk írnoki-tudományos tevékenység folyt, akkád nyelven, de kissé elmaradott-provinciális elszigeteltségben a kortárs Babilóniától.

Ilyenformán az álom-omenek történetét nagyjából az i. e. 2. évezred középső harmadától tudjuk nyomon követni Mezopotámiában. Az első gyűjtemények, alighanem csak néhány tucat álom-omen egy-egy táblán, minden bizonnyal még az óbabilóni korban keletkeztek, esetleg az i. e. 17. században, már régóta forgalomban lévő egyéb omen-gyűjtemények árnyékában. Ezek az omen-szövegek az álom egészét, s közelebbről, valamelyik lényeges mozzanatát tekintik előjelnek. Később valamelyest finomodott az ominózus esemény megállapításának módszere: a későbbi omenek protasziszai sokkal analitikusabbak, kisebb elemekre bontják az álmokat stb. A legelső kisgyűjtemények egyetlen motivum változatait gyűjtik össze. Az i. e. 1. évezredben Babilóniában már jelentős anyag halmozódhatott fel az álom-omenek különféle kisebb gyűjteményeiből; ebből az anyagból szerkesztették meg, nyilván több változatban, s mindig a lehető teljesség igényével, az Álmoskönyvet, most már eklektikus módon, sok különböző motivumot állítva egymás mellé. Az álom-omenek gyűjteménye és a baljós álmok következményeit elhárító ráolvasások ekkor még külön gyűjteményeket képeztek egyelőre. A babilóniai álmoskönyv egyik vagy másik változatát, esetleg többet is közülük, átvették az asszír királyi írnokok, némi sietős és henye átdolgozással, a szerkesztés során alkalmasint a sorozaton kívüli anyagot is felhasználva. Talán az asszír írnokok illesztették egymás mellé a ráolvasásokat és az omen-szövegeket is. Az egyik ráolvasás egy sumer imát idéz akkád fordításban. A ráolvasások és omen-szövegek nagy sorozatának "kánonikus" változata az Asszír Álmoskönyv, Ninivéből. Babilóniában az Álmoskönyv szöveghagyománya a jelenleg ismert agyagtáblákon csak az i. e. 1. évezred közepéig követhető nyomon, de nem lehetetlen, hogy a hagyományos álomfejtés is, mint a jövendőmondás egyéb eljárásai, tovább élt, még a hellénizmus korában is, akár egészen az ékírásos írásbeliség megszűntéig (i. sz. 1. század).

Az álmoskönyvek, minden álmoskönyv, vizsgálatának csapdája a leírt álmok tartalmi elemzése: a legtöbb álmoskönyv-elemző modern tudós, nemcsak – mondjuk – pszichológusok, hanem történészek is, nemhogy gyanútlanul: boldogan lépnek bele ebbe a csapdába; kielégülnek a motivum-elemzésben. Csapda, ha a motivumokból, akár az álmok, akár a megfejtések motivumaiból történeti következtetéseket akarunk levonni, tartalmi alapon: ha következtetéseinket a tartalmi mozzanatokra építjük. Az álmoskönyvek anyaga mindig vegyes eredetű: akkumulálódik. Ez azt jelenti, hogy történeti értelemben nem specifikus. Mindig banalitásokat tartalmaz, még ha szélsőségesen szokatlan vagy lehetetlen dolgokat is. Cicero mondta volt, hogy nem tudunk elképzelni olyan képtelenséget, lehetetlenséget vagy csuda dolgot, ami ne fordulhatna elő álmainkban.[39] Az álmoskönyvek, mindegyik a maga módján, éppen ennek a féktelen és korlátlan képzeletnek mennek elébe. Motivumaiknak semmi önálló értéke nincs. Az elemzésnek nem az egyes motivumokkal kell foglalkoznia, nem tartalmi részletekkel, hanem magával az álmoskönyvvel mint egésszel: a motivumokból kiépített rendszerrel, az álom-tartalmak rendszerezésének elveivel és módszereivel.

Nos, az Asszír Álmoskönyv a mezopotámiai jövendőmondó irodalom része. A jövendőmondás, tudjuk, tudomány volt: maga a tudomány. Legfőbb területei: egyrészt, a máj-, a belsőség- (vagy bél-) és a csillagtudomány, amely szaktudományok rendre a spontán, a természetbe mintegy beleírt jelekkel foglalkoztak; s másrészt, azok a technikák, amelyek révén az ember maga szerezhette meg az előjelet, például, nyíl kilövése, olajcsepp a serleg vizében, füst, madár röpte a *templum*ban stb. Az álom spontán jel, de a kezelése nem egyszerű. Az ember tényleg mindenfélét álmodik. A jövendőmondás számára az álom csak akkor érdekes, ha a kérdező számára releváns információt (*portentum*) hordoz. Meg kell fejteni az értelmét. Az ókori Kelet nyelveiben az előjelek értelmezését jelölő szakkifejezések (sumer: *bur*, akkád: *pasáru*, héber *pásar* vagy *pátar* stb.) közönségesen mind azt jelentik: "feltörni", "feltárni", "feloldani".

Nincs rá explicit szöveges bizonyítékunk, de az epikus költészetből ismert álomfejtés-jelenetek mutatják, hogy az álom "feltörés"-e alapjában véve három műveletből áll. Ezek a műveletek: 1) az álom szegmentálása, 2) a szegmentumok egyenkénti értelmezése, és végül 3) az összegezés, az álom egészének értékelése. A továbbiak során részletesen beszélek mind a háromról.

1) A szegmentálás, ahogyan én a műveletet nevezni szeretném, az álomkép felbontása elemeire. Már maga ez a felbontás is értelmezés, természetesen. Akárki végzi az elemzést, az álom egészéből csak azokat az elemeket vagy mozzanatokat választja ki, amelyeknek jelentőséget tulajdonít, akár a bevált gyakorlat, hagyomány vagy konszenzus sze-

rint, akár pedig rögtönözve, pillanatnyi benyomások alapján. Tudjuk, nincs és nem lehet olyan álom, amelyben a mélylélektani elemzés ne találná meg a nemi ösztönélet valamilyen szimbólumát. Nem nehéz elképzelni, hogy az asszír álomtudós is csupán azokat a motivumokat emelte ki az elébe tárt álom szövevényéből, amelyekre tudta a magyarázatot: kézikönyvei, tapasztalatai vagy intuiciója alapján. Tudni lehet azt is, hogy aki álomfejtésre vállalkozik, a vele szemben ülő személy szorongásaiból szavak nélkül is megérez egyet s mást; az empátia is segíti őt az álom magyarázatában: abban, hogy az álom-szüzséből a kellő motivumot válassza ki magyarázatra. Mindez nyilván közhely, de talán mégsem fölösleges elmondani: a magától értetődő dolgok ismeretében könnyebben felismerhetjük, mi egyetemes az asszír tudósok könyveiben (univerzáliák), és mi specifikus, történetileg meghatározott.

Az álomfejtő nem fűz magyarázatot az álom minden részletéhez, nem is fűzhet. Ha megnézzük az ókori Kelet bármelyik nagyobb irodalmi álmát, legyen az Gudea felirata, a sumer Dumuzi-eposz, Dániel könyve, látjuk, hogy a szövegben elmondott álom sok apró részlete csak amolyan színező elem vagy hitelesítő kellék; az elbeszélést ezek teszik életszerűvé. Ha tényleges álomról van szó, a szegmentálás annyit jelent, hogy az álomfejtő a narrativ vagy vizuális egészből elkülöníti, mintegy kiválasztja magának azokat a mozzanatokat, amelyeknek szimbólum értéket tulajdonít, s amelyekre az értelmezést fel tudja építeni. Persze, mindehhez még hozzá kell fűzni azt is, hogy az álomfejtés, a dolog természete szerint, annál gazdagabb és hatásosabb, minél több mozzanatnak tud önálló szimbólum értéket adni.

A szegmentálás elve alapján érthetjük meg az Asszír Álmoskönyv, s általában is az álmoskönyvek szerkezetét. Egy álmoskönyv, ha ezt az elvet elfogadjuk, nem más, mint az álomképek szegmentumainak formalizált jegyzéke. Olyan mozzanatoké, amelyek tetszés szerint felbukkanhatnak a legkülönbözőbb álomképekben, mindenféle kombinációban, más elemek vagy mozzanatok társaságában. Hogy a nyelvi leírásból vegyek kölcsön egy szakszót: az álmoskönyv az *álom-morfémák* katalógusa. Csináljak rá egy idegen szakkifejezést? Mondhatnánk, "*hüpnéma*"-katalógus; de a szó talán inkább maradjon csupán tréfás rögtönzés.

Már korábban is mondhattam volna, hogy a mezopotámiai tudományos irodalom felől nézve minden álmoskönyvet, a későbbieket is, végső soron omen-gyűjteménynek kell tekintenünk. Még azt is, amelyik, mint Artemidórosz, hosszasan elemzi az álmokat, s filozófikus megjegyzéseket fűz az értelmezéseihez. Még inkább a középkorban szokásos, és a leggyakrabban Dániel nevéhez kapcsolt egyszerű motivum-jegyzékeket, amelyeknek a sorába tartozik, ha a végső lényegére egyszerűsítjük, Krúdy *Álmoskönyv*-e is. Az álmoskönyvek mögött mindig ott van a protaszisz és apodoszisz kapcsolata, a *jel* és a *jelzett* közötti

összefüggés. Az omen-szöveg azt mondja, hogy *ha* ez és ez történt, vagy van, (*akkor*) az és amaz lesz: szükségszerűen, elháríthatatlanul.[40] Ugyanezt mondja minden álmoskönyv is; annak értelmezésében, hogy mit jelent a szükségszerű, a különbséget már az omen-szövegen kívüli tényezők határozzák meg, a kontextus, a kulturális közeg.[41]

Álom-szegmentumok formalizált katalógusa – mondtam az imént. Beszélnem kell a formalizálásról is. Az Asszír Álmoskönyvben ugyanaz a szerkezeti elv érvényesül, mint általában a mezopotámiai tudományos szójegyzékekben. Ez annyit jelent, hogy az omen-szövegeket bizonyos szavak vagy kifejezések alapján rendezik el. Az ékírásban sok sumer szójel (*logogramma* vagy *sumerogramma*) használatos; ezek legtöbbje akkádul többféleképpen is olvasható, és némely sumer szójelnek akkádul számos jelentése van. Ha az Asszír Álmoskönyvet tanulmányozzuk, első pillantásra, gyanútlanul, arra gondolhatunk, hogy a szerkesztők tárgyi rendben csoportosították az anyagot. De nem. Az elv pontosan ugyanaz, mint a szójegyzékekben vagy mint a többi omen-gyűjteményben. Az állandó (*invariáns*) elem szakaszonként mindig egy-egy szójel. Az Álmoskönyv, mint minden omen-gyűjtemény, bár akkád szöveg, nagyobbrészt más nyelvű szójelekkel (*heterogramma*) van írva, ti. sumer szójelekkel, amelyeket akkádul kellett olvasni. A szaklexikonok rövidítéseit, szó értékű grafikus szimbólumait és tömör szakkifejezéseit hozhatom fel párhuzamul.

Mégis, az Álmoskönyvben a sumer szójel tulajdonképpen címszó vagy *lémma*; s ha az előbb kifejtett elgondolás megáll: az álom egy szegmentuma. Assur-bán-apli könyvtárának gyönyörű agyagtábláin, még a töredékeken is, tisztán látszik, láthatja az is, aki nem ismeri az ékírást, hogy melyik az a szójel vagy címszó, amely az adott szakasz omen-szövegeit – "fejezet"-té szervezi, amely az adott szakasznak a címe (lehetne). Ha valaki (szó szerint: egy ember) "megy", "elmegy (valahova)", "repül", "beesik (vízbe stb)", "ül", "átváltozik (valamivé)", "csinál (megcsinál) (valamit)", "szánt", "kivág (valamit)", "visz (valamit)", "kap (valamit)", "megfog (vagy: elvesz) (valamit)", "eszik", "iszik", "vizel" stb. Egy külön szakaszban: Ha a király (szó szerint: a trónszék). Az invariáns elem lehet isten, ég, csillag stb. is. A továbbiakban az omen-szövegek terjedelmes sorozatban közlik az adott címszó kombinációit minden lehetséges vagy elképzelhető kiegészítéssel. Sajátos mikro-enciklopédizmus ez, jól ismert a végtelen szójegyzékekből.

Ha valaki azt álmodja, hogy más városba megy, akkor ez közel száz város felsorolását jelenti. Megjegyzem, sok idegen város jó jel "az ember"-nek; például, Babilón: jólét, egy éven át; Hit (az Euphratész mentén, közel a mai Iráq – Szíria határhoz): hosszú élet; Laban (talán: Libanon): hírnév. Van, ahová nem érdemes álmodnod magad, csupa dél-iráqi helységnév, például, Lagas: megrabolnak; Parsza: járványos betegséget kapsz; Jamutbal (a Tigristől keletre): lefognak. De folytatom

az enciklopédikus szerkesztés bemutatását. Ha "az ember" azt álmodja, hogy ül, akkor ül széken, emelvényen, földön, gyékényen, gödörben; ül téren, gyűlésben stb. Ha a falra vizel, benedvesíti a falat, az utcát, befröcsköli saját magát, elárasztja az egész várost; vizelete folyhat előre, hátra, fölfelé, az égig, gödörbe, árokba, csatornába, folyóba stb. Ha húst eszik, eheti kecske, birka, kutya, róka, gazella, majom, vadállat húsát, eheti a színhúst, a belsőséget, a mócsingot, beleharaphat önmaga testébe, saját kezébe vagy lábába, a barátjába, barátjának kezébe, lábába, arcába, barátja is az övébe, megeheti barátjának a szemét, leharaphatja a saját maga vagy barátja hímvesszejét, ehet élő ember húsából, ehet halott teteméből. Megölhet valakit, hogy megegye, megölheti és megeheti a saját testvérét, a tulajdon fiát. Ehet madarat, kacsát, galambot, varjút; ehet almát, fügét, egy szem szőlőt, egy egész fürtöt, mazsolát. Ehet homokot, földet, tégla-morzsalékot, port, vályogház faláról lehulló agyagot; saját maga vagy barátja ürülékét, ganajt, vadállat hullatékát; hernyót, kukacot, hangyát, legyet – s ha tudnánk, még mi mindent; de a tábla, mondtam, töredékes. Másoktól kaphat inni pohárban, bögrében, korsóban; kaphat vizet, folyóból, kútból, árokból, csatornából, pocsolyából; kaphat bort, sört, mézet, vadmézet, olajat, illatos olajat, marhafaggyút, birkafaggyút, madár, hal, oroszlán, farkas, kutya, szamár, ló, öszvér, gazella olaját vagy zsírját.

Innen visszatekintve, az eddigieknél pontosabban is megmondhatjuk, mi az álom elemi egysége, amit az elemző a szegmentálással az álom-szüzséből kiemel. A – most az egyszer mégis használom a szót – *hüpnéma* rendszerint dinamikus, mint ahogyan maga az álom is az. Valamivel történik valami. Nyelvileg nézve, alany és állítmány, esetleg mindkettő kiegészítő elemekkel.

Folytatnám; "de únnád": ahhoz, hogy lássuk, mint jelent az álmok mini-enciklopédiája, ennyi is elég. Szándékosan nem teszek megjegyzéseket az álmok tartalmára, a motivumokra; nem hivatkozom – könnyű volna pedig – hasonló anyagra más álmoskönyvekben. A felsorolással nem is akartam mást, mint jelezni, hogy az Asszír Álmoskönyv omen-szövegei a jól ismert tudományos rendben sorjáznak egymás után: a szójegyzékek és az egyéb omen-gyűjtemények másfél vagy két évezredes, jól bevált gyakorlata szerint.

Akármit álmodhatunk, használom, most már harmadszor, Cicero megfogalmazását: a legképtelenebb képtelenségeket is. Az Asszír Álmoskönyv bizarr motivum-sorozatai azonban nem valóságos álmok valóságos képtelenségei. Az omen-szövegek sorozataiban *a tudományos szójegyzékek logikája* dolgozik. Éppen ez a tudomány benne: a babilóni tudomány. Mezopotámiában a legrégibb ékírásos szójegyzékek óta, az i. e. 3. évezred közepétől, de talán még régebbről, a legelső uruki sumer iskolai jegyzékektől kezdve az írnoki tudomány módszere a felsoroló (*taxativ*) *teljesség*. Nem általános elveket fogalmaztak meg, legalább

írásban nem: kimerítő teljességgel felsoroltak mindent, ami az adott tárgyhoz tartozott. Még a kompilativ munkákban, a hasonló tárgyú gyűjtemények egységbe foglalása során is ezt az elvet követték: egymás mellé állítottak minden változatot. Enciklopédiáinkban, lexikonainkban ma is termékeny ez a régi elv. Más, mint az általánosítás integrativ módszerei, a magasabb fogalmi egységbe foglalás; de semmiképpen sem "nem-általánosítás", hanem más szemlélet. Hogy a végtelen sorozatokat semmifajta felsorolás nem merítheti ki, jól tudták ők is. Arra is hagyományosan: a felsorolás formái között keresték meg az eszközöket, hogy megragadják a variálódás végtelen lehetőségeit. Abszurd vagy majdnem abszurd eseteket vettek fel. Az egyik omen-gyűjteményben az ikerszülés mint ominózus esemény lehetőségei között számolnak négyes, nyolcas stb. ikrekkel is. Nem mintha előfordult volna. De ha ikerszülés van, akkor az ikrek esetleg lehetnek "ikrek ikrei" is: a kettő többszörösei vagy hatványai szerint, s a tudománynak számot kell vetnie ezzel a lehetőséggel. És nemcsak numerikusan abszurd esetekre gondoltak, ez csak az egyik dimenzió. A másik dimenziót a variáció jelenti. Ha azt mondják, hogy kecske, birka, kutya, róka – én teszem hozzá: stb. – húsa, ez nemcsak kecske, birka, kutya és róka (stb.) húsa, hanem ezeken kívül disznóé, tevéé, elefánté is, már amennyiben ismerték ezeket az állatokat, lámáé biztosan nem: bármilyen állat, minden elképzelhető állat, minden állat húsa. A *taxativ teljesség* és a csapongó – hadd mondjam idegenes szóval is – *oszcilláló variálódás*: ezek a mezopotámiai tudomány módszerei, nem az általánosítás helyett, hanem az általánosításra vagy a teljesség megragadására. Enciklopédiáink, hogy megint erre hivatkozzam, vagy álmoskönyveink ma sem tudnak jobbat: mindent felsorolnak, ha lehet; s ha nem, néhány jellegzetes példát említenek.

A tudományos irodalom mint szöveg Mezopotámiában egységes elvek alapján szerveződik, s az alapelve a szójegyzékeké: *a szójelek rendjé*-re épülő szerkezet. Az ékírásos logogrammák, mondhatni, természetes módon alakítanak ki tematikus csoportokat, az anyagot mintegy fejezetekre tagolják. Ez az alapelv még kiegészülhet az *asszociativ csoportosítás* elvével: a szinonimák, rokon fogalmak, az adott gyűjtőfogalomhoz tartozó egyéb szavak egymás mellé kerülhetnek. Az Asszír Álmoskönyv tematikus rendje pontosan ugyanaz, mint a többi omen-sorozaté.

Az álmoskönyvekben később sem látunk majd nagy változatosságot az anyag elrendezésében. Az i. e. 2. évezredi egyiptomi álmoskönyv, amely ugyancsak omen jellegű szövegekből áll, anyagát, eléggé különös módon, mindössze két nagy egységre osztja, kedvező és kedvezőtlen álmokra; más álmoskönyvekben ez a tagolás egyébként nemigen volt használatos. Az antik hagyományban a tematikus csoportosítás elve és az értekező álom-magyarázat terjedt el, s ez az álmoskönyv típus élt tovább a Földközi-tenger térségében a későbbi irodalmakban is, latinul,

arabul, különféle más nyelveken. Emellett a középkorban, közvetlenül talán a bizánci álmoskönyvek nyomán,[42] a latin Európában, de Európától Iránig nemzeti nyelveken – még jiddisül is – sokfelé elterjedtek a rövidebb-hosszabb ábécés álmoskönyvek (*somniale*); a címükben szerzőként a zsidó–keresztény–mohamedán kultúrkörben rendszerint Dániel próféta van megnevezve, olyannyira, hogy a *Liber Danielis* cím szinte csak annyit jelentett: "álmoskönyv". Ehhez a típushoz tartozik Krúdy munkája is. Az ékírásos írásbeliség felől nézve, az ábécés álmoskönyv pusztán egy újabb változat a mezopotámiai tradicióra, csupán annyi különbséggel, amennyit az írásrendszerek különbözősége feltétlenül szükségessé tett: nem a szójelek szerint, hanem betűrendben. Nem akarom azt állítani, hogy az ábécés álmoskönyv Mezopotámiából eredne, akár csak végső soron is; jóllehet a mezopotámiai hagyomány fennmaradásának, szórványos továbbélésének útjai egyelőre kifürkészhetetlenek. Mindössze annyit mondok, hogy Babilóniában az i. e. 2. évezredben kialakult a tudományos irodalomban a mondatnyi terjedelmű (omen-) szövegek nagyobb kompozicióvá szerveződésének egy standard formája, mégpedig a szójegyzékek alapelve szerint, s ez a szerkezet azóta is használatos, hol mint eleven hagyomány, hol pedig mint újólag fölfedezett elemi módszer.[43] Mindenesetre, az Asszír Álmoskönyvről biztosan tudhatjuk, hogy formájára és szerkezetére nézve, tehát mint szöveg, nem különbözött a kor tudományos irodalmától: maga is ennek része volt.

2) Az álomfejtés második művelete a s z e g m e n t u m o k é r t e l m e z é s e, egyenként, azaz jövendőmondó értékük megállapítása. Az álmoskönyvekben a már ismert omen-szövegek második feléről van szó, az apodoszisztól, helyesebben, a protaszisz és az apodoszisz kapcsolatáról. Mit jelent az álomnak ez és ez a mozzanata? Az álomfejtésben és az álmoskönyvekben a legrejtélyesebb mindig éppen a *kód*: a rendszer, amely szerint a megfejtés az álom mozzanatait megfelelésbe hozza a jövőbeli valósággal. Ebben a vonatkozásban is kivételesen fontos szövegnek tartom az Asszír Álmoskönyvet. Nem azért, mert a legrégibb álmoskönyveink egyike: itt nem számít a kor. Hanem mert ismerjük, valamelyest, a tudományos hátterét, a mezopotámiai jövendőmondó tudományt.

Ha az értelmezés értelmezését mint filológusi feladatot veszem, terepül a kis-szakaszok kínálkoznak. Egy álom-omen önmagában semmit sem mond az értelmezés módszeréről, már csak azért sem, mert tudjuk, a csillagtudomány irodalmából, de egyébként is, hogy a megfejtés, az apodoszisz, ugyancsak variálódik, részben a tudósok judiciuma szerint, részben a szöveghagyományozás során. Az egész álmoskönyv meg rendszerint heterogén anyagot tartalmaz: már készen talált szövegrészeket vagy omeneket. Ahogyan a kutatás napjainkban többnyire nem, mondjuk, tankönyvekben él, hanem még mindig az *Aufsatz* műfajában: az omen-gyűjteményeknél is: elemzés céljára kis-szakaszokat kell kivá-

lasztanunk. Kis-szakaszok az omen-szövegeknek azokat a csoportjai, amelyekben közös lémma van. Itt van a legnagyobb valószínűsége annak, hogy egységes szerkezetet elemezhetünk. A módszer egyébként ki van próbálva: a proverbiumok szemiotikai elemzésében.[44] A közmondásokból rendszerint csak az elemzés céljára állítjuk elő a kis-szakaszt, formális jegyek alapján. A formális kritériumok teszik lehetővé, hogy az elemzés ne a tartalommal foglalkozzék, hanem a közmondások gondolkodásmódjával, logikájával, amelyben a tartalmi mozzanatoknak nincs közvetlen szerepe. Az omen-irodalomban a végtelen sorozatokból a közös lémma alapján kimetszett kis-szakaszok variánsokat fognak tartalmazni. Ez az egyetlen lehetőségünk arra, hogy a régiek tartalom-orientált vagy tartalom-tudatos értelmezési műveleteit formalizáljuk: megértsük.

Ami mármost az álom-morféma értelmezését illeti, tudnunk kell, hogy a szakirodalom az álomfejtés tudományában sem napjainkban, sem a régiségben nem foglalhat magába mindent, aminek a gyakorlatban szerepe lehet, amit az álomfejtőnek tudnia kell. A tudomány nemcsak a könyvek ismerete: íratlan tudás, tapasztalat, a rögtönzés képessége is. Részben a szakma közkincse, amivel mindenki tisztában van, aki a szakmában benne van, de leírni nem szokták szinte soha, s nem is igen lehet, érvényesen nem, mert szüntelenül változik, és esetleg iskolánként is rendre más. Részben azonban egyéni tudás, kinek-kinek a saját tudománya, rögtönzés, érzék, intuició. Ha orvoshoz megyünk, ha álomfejtőhöz: igencsak ritkán tapasztaljuk, hogy meghallgatván, megvizsgálván minket, könyvekben kezdenének lapozgatni. Az álmoskönyvek sem mondanak meg mindent: ami le van írva, legfeljebb kis része az eleven tudománynak.

Ugyancsak Cicerótól tudjuk, s magam, más összefüggésben,[45] már hosszasan írtam róla: az előjelek megfejtésekor Mezopotámiában két tényező mátrixát alkalmazták, kétfajta bináris osztályozást. Ezek egyike, bizonyos ismertető jegyeknél, a "megvan" *versus* "nincs meg" oppozició, a másik pedig a tér felosztása két félre, a "mi" és a "nem-mi" részekre (*pars familiaris*, illetve *pars hostilis*). A leginkább a máj-jóslásban látunk tisztán. Itt ha valami, ami a máj anatómiája szerint normális, ha "megvan" a *pars familiaris*-on, az mint előjel "kedvező", ha "nincs meg", "kedvezőtlen"; ha "megvan" a *pars hostilis*-en, mint előjel "kedvezőtlen", ha "nincs meg", "kedvező". Az álom-morfémák értelmezésében is hasonló osztályozás érvényesül. De az álmoknak azért más a természete, s másképpen működik az álomfejtés logikája is.

Az álom az értelmezés során mint az élet ellentéte jelenik meg, mint "nem-élet". Mintha az álom eleve a pars hostilis volna. Egyértelmű megfogalmazásban olvashatjuk ezt a tételt az egyik zsidó midrásban, ahhoz a bibliai szakaszhoz kapcsolva, amelyben Jahve isten mély álmot (*tardéma*) bocsát Ádámra, hogy kivegye egyik bordáját.[46] A

halál élményének, mondja R. Hinena bar Jichak, az egyik változata (*noblut*)[47] az alvás; a prófécia élményének egyik változata az álom; és az eljövendő élet egyik változata a szombat. Az álom, hogy más szavakkal mondjam, olyan, mint a prófécia; és az alvás olyan, mint a halál. Ha a szövegezésben nem fogalmi is, az "élet" *versus* "nem-élet" vonatkozásában hasonlóan egyértelmű az egyik sumer Gilgames-eposzban,[48] és ennek nyomán az akkád eposz XII. tábláján az "élet" *versus* "nem-élet", "világ" *versus* "nem-világ" ellentét megvalósulása az apró élet-mozzanatok szintjén. A fordított (*inversus*) világ; de a szó szerinti értelmében ennek a kifejezésnek: ami itt igen, az ott nem, ami itt bent, az ott kint, ami itt jobb, az ott bal, ami itt csók, az ott pofon stb. Ellenkező oldal, ellentétes értelem: az álom-morfémák értelmezése ennek a transzformációnak a végrehajtása. A neve legyen ez: "*más*-világ" kód. Az élet-mozzanatok felbukkanása az álomban prognosztikai értéke szerint valóságos értékének éppen az ellentéte. A jellegzetes esetek: "van" / "nincs"; "igen" / "nem"; "jó" / "rossz" stb. Az álomfejtés, nagy általánosságban mondva, erre a bináris oppozicióra épül föl, jóllehet, sok esetben nem látjuk tisztán, hogy az adott jelnek éppen melyik mozzanatára, részletére, kvalitásának milyen elemére stb. rakódik rá a "*más*" értelmezés. A "*más*-világ" kódot az Asszír Álmoskönyv is meglehetős következetességgel alkalmazza, és számunkra is könnyen felismerhető. Emlékezzünk a fentebb idézett álom-omenek egyik kis-szakaszára, ahol a "*más*-világ" kód tisztán érvényesül:

"Ha valaki álmában fölmegy az égbe,
és az istenek megáldják:
  Ez az ember meghal.
Ha valaki álmában fölmegy az égbe,
és az istenek megátkozzák:
  Ez az ember hosszú életű lesz."

Azoknak a hétköznapi dolgoknak, amelyek a valóságban rosszak, kellemetlenek, a jövendőmondó értéke rendszerint kedvező, és fordítva. Ebben az értelemben, például, a vizelet, ürülék, hányás, illetve a tetem érintése stb., minden visszataszító cselekvés, incestus stb., önmagában, mindig kedvező értelmezést kap.

"Ha valaki (álmában) a saját vizeletében kezet mos:
  Nagy vagyon.
Ha a vizeletével lefröcsköli magát:
  A karámja tágasabb lesz.
Ha a vizelete az ég felé folyik:
  Fia, akit nemzeni fog, tekintélyes lesz.
  Ő maga rövid ideig él."

Ugyancsak könnyű felismerni az Asszír Álmoskönyvben egy másik kódot, amelyet talán úgy nevezhetünk el, hogy asszociációs kód. Az álom-morfémákat olyasmire vonatkoztatják, ami azonos, de legalábbis kapcsolatban van, a morféma valamely lényeges elemével. Vizelet: valami olyasmi, ami "az (illető)ből jön", "tőle származik". Nemiszerv: fiúgyermek. Belsőség (állaté): "(lelki) nyugalom". Ez a kód sokkal tágabb teret enged a képzeletnek, mint amit mi még egyértelműnek tarthatunk, az asszociációk gyakran – a mi számunkra – túl szabadok: az asszociativ képzelet nem az arisztotelészi kategorikus szillogizmusok szerint működik.

Az asszociációs kód egy változata, nemcsak az Asszír Álmoskönyvben, de az álomfejtésben általában, magához a nyelvhez kötődik: *nyelvi asszociáció*, szófacsarás, szójáték ("*pun*").[49] A szóhangzás asszociációk minden nyelvben szerepet kapnak a dekódolásban, nemcsak jóslatok (*oraculum*) vagy álmok megfejtésében, hanem a hasonló – vagy esetleg csak ilyennek tekintett – szövegek titkos jelentésének feltárásában.[50] Maga Freud is a (nyelvi) *elvétés* elemzésével kezdi lélekelemző tanulmányait, s az itt nyert tapasztalatokat hasznosítja az álom elemzésében. A hangzás hasonlósága mintegy jele a dolgok hasonlatosságának. Ami az akkád szójátékokat illeti, örülhetünk, ha egyáltalán felismerjük őket.[51]

Hogy az álom konkrétan mire vonatkozik, azt rendszerint a kiterjesztés kód határozza meg. Az álom adott motivuma jelzi, hogy az omen milyen vonatkozásban jelez változást. A "vonatkozás" valami módon kapcsolatban áll a motivummal. Az ékírásos álom-omenek egyik szakaszában az álom pecséthengert mutat.[52]

"Ha valaki (álmában) pecsételőt ad neki:
Fia lesz.
Ha valaki kötözött pecsételőt ad neki:
Nem lesznek sem fiai, sem lányai.
Ha valaki írott pecsételőt ad neki:
(Ez az ember) vagy : Hírnevet szerez;
vagy : Fia lesz, törvény szerinti örököse.
Ha valaki képes pecsételőt ad neki:
Fiai lesznek;
lelkében nyugalom lesz.
Ha valaki királyi pecsételőt ad neki:
Oltalmazó istene és istennője lesz.
Ha valaki régi pecsételőt ad neki:
Törvény szerinti örökös;
vagy: Jelet fog kapni.
Ha valaki átfúrt pecsételőt ad neki:
Törvény szerinti örököse lesz.
Ha valaki tömör (értsd: nem átfúrt) pecsételőt ad neki:
Tömött fülű (értsd: süket) fia lesz."

Azért választottam ezt a szakaszt, mert fő motivuma, a pecséthenger, kultúra-specifikus. Ezek az álmok jellegzetesen Mezopotámia. A pecséthenger: tulajdonjel. Jogi érvénye van. Lenyomata ugyanolyan értékű, mint nálunk a sajátkezű aláírás. Az álomban a pecséthenger csupa olyasmit jelez, ami az illető személy jogi és vagyoni státusát érinti. Minden pecséthenger-álom őrá magára vonatkozik, tulajdonára, az örökösére. Pecséthengert látni jegyez fiúörököst: a jogi és vagyoni biztonságot. A törött, és összekötözve (megdrótozva) használt pecséthenger "nem kedvező". A részletekhez hadd jegyezzem még meg, hogy a pecséthengerek felületén kép (dombormű véset) vagy / és írás van. Ha írás, az többnyire a tulajdonos neve (is). A név, feliratban: hírnév; a sumer eposzban Gilgames a nevét akarja felírni, oda, ahova más még nem írta fel a maga nevét: a tartós vagy örök hírnevet keresi. Ezt ígéri az álomban látott feliratos pecséthenger is. Más. A legtöbb pecséthengert, hogy végig lehessen görgetni az agyagtáblán, átfúrták. Ez a pecséthenger normális állapota. Ha nincs átfúrva, nem normális, azaz "tömött", mint a süketek füle. Nem tudtam megállni. hogy ne csináljak – meglehet, esetlen – szójátékot a magyar szövegben is. Azt hiszem, ez a szakasz jelzi további magyarázatok nélkül, mit akarok mondani a kiterjesztés kód kifejezéssel.

Kombinációikkal együtt, ez a néhány kód elegendő ahhoz, hogy megértsük a mezopotámiai álomfejtés logikáját. Minden álmot nem tudunk visszavezetni rájuk; de hát, mint említettem, nem is szillogizmusok. Hogy az álom valamelyik motivuma azt jelenti-e, amit az Asszír Álmoskönyv mond róla: erre a kérdésre csak egy felelet adható. Igen, számukra ezt jelenti; különben nem ezt írták volna. Persze, az i. e. 1. évezredben is volt, nyilván, több felfogás, több vélemény. Nekünk nem az asszírok álmait kell értelmeznünk, hanem az asszír álomfejtő tudományt. A kódokat, ebben a formában, mi fogalmazzuk meg: de a régiek *reasoning*-je alapján, s ezek ilyeténképpen rekonstrukciók. Amit állítunk, csupán annyi, hogy az Álmoskönyvben és más mezopotámiai álom-omenekben ez a néhány kód elfogadhatóan leírja, a mi fogalmi eszközeinkkel, az előjelek értelmezésének logikáját.

Ahogyan más omen-gyűjteményekben is számos példát látunk rá, az Asszír Álmoskönyvben a motivumok felsorolásában több helyütt jól észrevehető a – mint fentebb neveztem – taxativ teljességre törekvés, de még inkább a csapongó variálódás. Az omen-gyűjtemény szerkesztője figyelembe akar venni minden eshetőséget, mert előfordulhat bármi, és számít arra, hogy hátha tényleg előfordul. Egy adott omen-szövegre megírja a szükséges variánsokat, mégpedig úgy, hogy megváltoztatja a paramétereket: az álom-szegmentum (a protaszisz) valamelyik elemét. Nem kétséges, hogy az álom-omenek egy része kiszámított, tudatos alkotás, elméleti megfontolásból létrehozott konstrukció.

3) Az álomfejtés legutolsó művelete az összegező értékelés, az álom egészének értékelése. Ez már nem az álmoskönyv feladata, hanem az álomfejtőé. A mezopotámiai epikus költészet álom-leírásai, de ugyanúgy Dániel könyve is, mutatják, hogy a részletek egyenkénti megfejtése – a szegmentálás és azonosítás – után az álomfejtő végül összegezi az álom egészének jelentését. Narrativ álmok vagy álom-történetek esetében ez nem más, mint a szegmentumok megfejtése során kapott értékek: a *jel* helyett a *jelzett* beillesztése az álom eredeti narrativ strukturájába. A hétköznapi álomfejtés alighanem hasonló volt, de részleteket erről nem ismerünk.

A jövendőmondó tudomány más területein, ahol a végeredmény homogén részletekből tevődik össze, a leleteket csak összesítették. Különösen egyszerű az összesítés a bináris ("van" *versus* "nincs", "igen" *versus* "nem") kód szerint: csupán össze kell számlálni a + és – eredményeket. Van, ahol minőségi összegezésre van lehetőség, a lelet összetevőinek hierarchiája szerint. Ilyen esetekben már nagy szerepet játszik a mérlegelés. Eldöntendő kérdésekre ezekkel a módszerekkel lehetett választ kapni az előjelekből. Ámde az álom spontán omen, nem befolyásolható, még az incubatio is csak a külső körülményeket teremti meg. Az álomfejtés befejező lépéseit nem tudjuk formalizálni, azon túlmenően, amit az imént a narrativ álmok kapcsán mondtam.

Csak jelezni lehet azt is, hogy az álomfejtés nem volt elszigetelve a jövendőmondás egyéb eljárásaitól. A jövendőmondó tudományok szemléleti és módszertani egységét az teremtette meg, és tartotta fenn, hogy egymásra voltak utalva. A jóslat értékéről bizonyságot szerezni leginkább egy másfajta eljárás hasonló eredménye által lehetett. Az eredmények *független ellenőrzése* a tudományos kutatásban elengedhetetlen. Az álomfejtés eredményét rendszerint juhok májában ellenőrizték (*hépatoszkopia*). Egy verses történeti elbeszélés szerint a szorongatott helyzetben lévő Narám-Szín király a különböző technikákkal nyert jósjeleket szeretné ellenőriztetni éjszakai álom útján is.[53] Mursilis hettita király egy országos járvány idején kiadja az utasítást, hogy a csapás okát tudják meg, akár omenből, akár az ő álma alapján, akár pedig látnoktól; a szöveghely egyik változata ezeken kívül említi még a papnők vagy papok incubatióját.

Az álomfejtők státusa Mezopotámiában nem egészen ugyanaz, mint a jövendőmondó tudomány más szakembereié. Sejthetőleg többféle álomfejtés és álomfejtő szakember volt. Folklór szinten az álmokat igen gyakran öregasszonyok értelmezik. Ugyanez a helyzet az epikus költészetben is, csakhogy itt az öregasszonyok istennők vagy papnők, és templomban működnek. (A többi szereplő is azonos vagy, mint a király, hasonló státusú.) A szertartások szintjén is vannak adatok nőkről az álomfejtéssel kapcsolatos szerepekben, de ezek a szerepek alkalmasint inkább papi méltóságokat vagy tisztségeket jelentenek, férfi vagy női

papságot egyaránt, semmint a mindentudó jósnők vagy látó öregasszonyok informális rangját.

A vidéki városokban vagy falun élő, csak a ráérő idejében, vagy ha nagyon kérlelik, *tudós* álomfejtő aligha böngészte az Asszír Álmoskönyv agyagtábláit; ami neki kellett, tudta fejből, és látogatói is inkább bíztak benne magában, mint az írásban. Könyvre, a standardizált tudásra, nem az amatőrnek vagy *part-time* szakembernek: éppen a professzionalistának volt szüksége. Ezért az álomfejtő szövegeket már eleve a tudományos irodalomhoz kell sorolnunk. Az álomfejtés professzionalizálódása nyilván párhuzamos volt a jövendőmondás többi ágának fejlődésével. A szövegek időrendjéből ítélve, az álomfejtés némi fázis-késésben volt. De így legalább átvehette a másutt már jól bevált módszereket. A professzionalizálódott álomfejtés az omen-szövegek és a szójegyzékek mintájára rögzítette és alakította tovább az álomról való ismereteket. Az i. e. 2. évezred közepétől kezdve, amióta álom-omeneink vannak, az álomfejtés a tudományos jövendőmondás része. A saját álmáról nyilván ezután is mindenki azt gondolta, amit akart, és másoknak is szabadon adhatott tanácsot, ha megkérdezték, de a hivatalos státust és a tudomány rangját élvező álomfejtés az omen-irodalomhoz és a többi jövendőmondó tudományhoz igazodott. Az álmoskönyv ennek a szaktudománynak a szakirodalma.

Már utaltam arra, hogy az álomfejtés történeti emlékeit naivitás tartalmi szempontból vizsgálni. Mégis, egy rövid megjegyzést én is teszek az álmok tartalmára. Óhatatlanul is fölmerül a kérdés, hogy a régi álmoskönyvek hagyomány görgette, korábbi könyvekből kiírt álom-motivumaiban megfogható-e az álom-élmény egyáltalán. Egy igen jó gyakorló pszichológus, aki az álmokat mint a személyiség aktuális feszültségeinek szimbolikus meg- (vagy: át-) fogalmazását nézi,[54] minden freudi és jungi magyarázaton túllépve is talál bizonyos álom-univerzáliákat. Néhány ezek közül szerepel már az Asszír Álmoskönyvbenis: esés, repülés, meztelenség, szex. Ha jól látom a szakirodalomban, újabban már ezeket az élményeket is lehet az alvás fiziológiája felől magyarázni.[55] A meztelen álom-élmény *libido* és *archetípus* magasságokból ilyen mélyre zuhant. Nehéz elképzelni, hogy ezek után a történész az álmok tartalmi elemeivel bármit is kezdhetne, hacsak nem effélét, Krúdy modorában, hogy, mondjuk: «*Királlyal álmodni: Marxistának jegyez feudalizmust.*» Az álmoskönyvek, álom-leírások stb. összehasonlító vizsgálata kiszűrhet bizonyos univerzáliákat: de aligha a történész, és nem is a pszichológus számára.

Álmok és csillagok: befejezésül néhány szót hadd mondjak erről is; az álom-omenek eredetileg tulajdonképpen a babilóni csillagtudomány miatt kezdtek érdekelni. Úgy gondoltam, a kuriózus álomfejtés megvilágíthat valamit a babilóni tudományban használatos módszerekből. Ez a várakozásom, azt hiszem, igazolódott. Az álmokról és álomfejtésről

az ékírásos szövegektől függetlenül is vannak ismereteink, s ezért könnyebb megítélni, mi módon kezelték őket a babilóniak, hogyan dolgozták ki az értelmezés módszereit, mi tette náluk az álomfejtést tudománnyá, mint az ékírásos forrásanyag más területein, ahol nemcsak az értelmezés, de néha a lelet is is kicsúszik a kezünkből. Azt szeretnénk megérteni, hogy mi az a tudomány. A tudomány státusa a társadalomban, felelőssége önmaga és a közege iránt. Mitől lesz egy bizonyos ismeretanyagból tudomány; meddig és milyen feltételek mellett marad az. Minderről az álom-omenekből valóban kiderül egy és más. A babilóni álomfejtés nem volt a kutatás önálló területe: szerves része volt a tudományos jövendőmondásnak. A módszerei egy részét is más szakterületekről vette át. Az álom-omenek, éppen mert az anyagukról egyéb ismereteink is vannak, jó példa arra, hogy megértsük a morfológiáját a tudományos módszerek transzpoziciójának, s általában, az alkalmazott tudománynak.

Az álomfejtés csillaga Mezopotámiában egyszerre kelt fel a csillagtudományéval. Gudea a csillagot, amelyet jósjelnek tekintett, álmában látta, s az omen jelentését egy öregistenség, egy nő fejtette meg neki. Ha ehhez hozzáteszem, hogy az uralkodó az álom és a csillag-omen megértése után elvégezte a juhmáj vizsgálatot is, láthatjuk, hogy a az i. e. 3. évezred végén a csillagtudomány, a májtudomány és az álomtudomány egyszerre lépnek be az írásbeliségbe. A továbbiakban is együtt haladtak, mindvégig.[56]

A csillagtudomány és az álomtudomány között egy igen fontos különbség volt. Amolyan feladat- vagy szerep-megosztás. A csillagtudomány, mint a jövendőmondó tudomány egésze is, első, klasszikus formájában csak országos dolgokra tekint: csak a királyokat megillető technika (*royal art*, mint Robert Eisler könyvének[57] címe mondja), ti. csak királyok, és ezáltal az ország sorsával foglalkozik. Magánember ezért nem is művelheti. Ellenben az álomfejtés jobbára a közember dolgaival; mondjuk így, "polgári" jövendőmondás. Álmot mindenki lát vagy láthat, értelmezésével is bárki próbálkozhat, nem feltétlenül kell speciális felkészültség hozzá. Az uralkodó álmai is csak álmok, mint bárki másnak az álmai. Az álom értelmezésében lehet különbség a motivum értékében, attól függően, hogy király álmában szerepel-e, vagy közemberében; de a motivum azért ugyanaz. Az Asszír Álmoskönyvben egy külön kis szakasz foglalkozik a "trónszék" álmaival.[58]

Azt mondanám, hogy ha a csillagtudomány a tudományok univerzumában a makrokozmosz, akkor az álomtudomány jelenti a mikrokozmoszt. Az álomfejtés egészében véve *a jövendőmondás individuális irányzata* volt, talán mindig is az. Népszerűvé válása, terjedése és növekedése, professzionalizálódása alighanem mindig kísérő jelensége, és nemcsak Babilóniában, egyfajta individualizációnak vagy a társadalom privatizálódásának.[59]

Népszerűségét, persze, csak növelte, hogy ez volt a legolcsóbb jövendőmondó eljárás: az álom magától jön, és ingyen van; értelmezése is sokkal egyszerűbb, mint a juhmájon található jeleké.[60]

A királyi csillagtudomány (asztronómia / asztrológia) mellett az álomfejtés a tömegek számára szóló jövendőmondás. Talán még az az állítás is megkockáztatható, hogy az i. e. 1. évezredben a csillagtudomány és az álomfejtés együtt jelentették a korszerű tudomány egészét: szemben a hagyományos, még mindig nagy tekintélyt élvező, de nagy apparátushoz kötött, már kissé régidivatú, igen költséges máj- és belsőségtudománnyal. A tudomány kettévált: egy királyi és egy közemberi vonulatra. Nem sokkal később, Babilóniában már az i. e. 5. század végén, megjelent a csillagtudomány individuális változata is: a szépreményű horoszkóp-asztrológia (*genethlialogia*).[61]

Némi melankóliával,[62] de beletörődve a változtathatatlanba: az örök változásba, meg kell kérdeznem még, befejezésül: Mi történik a mindenkori tudománnyal, ha lejárt az ideje? Azaz, ha megváltozott a *paradigma*: a közfelfogás, az uralkodó szemlélet. A babilóni tudományok nagyjából elenyésztek, csapdájában a tudományos világnézetnek, a jövendőmondó tudománynak, a tudomány jövendőmondó funkciójában való meggyőződésnek. Nem egészen: némely elemet fenntartott belőlük a naptárrendszer, a görög és arab asztronómia stb., illetve az antikvitásban nem túl jó hírű káldeus vagy káld jövendőmondás.[63] Ez az egyik lehetősége a tudománynak: belekerülni a szellemi élet *recycling* folyamatába, elemekre hullni és ismét elemeivé válni más rendszereknek. Fennmaradhat változatlanul is, ha nem is a nagy rendszer egésze, de bizonyos rész-rendszerei. Kimetszve az egykori összefüggéseiből, e rész-rendszerek aztán hamarost elszigetelődnek, elveszítik kapcsolataikat az új gondolatokhoz és paradigmákhoz, még kevésbé tudnak, mint eddig, kritikailag szembenézni önmagukkal, alapelveikkel: obskurantizálódnak. A zódiákus-asztrológia, a horoszkóp-tudomány, az egyedül tudományos világnézet: kell még több példa?

A tudomány mint szöveg tartósabb, időtállóbb szövet lehet. A *textus* öntörvényű világ, el tud válni a paradigmától, amely létrehozta, s élni tud, most már a saját jogán. A tudományos szöveg legjobb esélye ez: irodalommá válni. Nem lesz, nem lehet minden akadémiai értekezésből könnyű olvasmány, elalvás előttre való, avagy leányregény; de hát az irodalom egyébként sem ez. Az igazán jó tudományos szöveg a létrejötte idején világot teremtett, a maga világát, s ez a világ érdeklődést fog kiváltani akkor is, ha mindaz, amit a munka eredetileg közölt, már nem lesz érdekes: a tényanyag, a tételek, a paradigma. Csak újabb példákat említve, csak futólag. Gibbont nem a római történelem miatt olvassuk, s tekinti nemzeti klasszikusának egy negyed-világirodalomnyi közönség, ti. az angol. Frazer már nem idézhető, úgy értem, tudományos dolgozatban, mert semmi sem áll meg belőle, még a szavak sem, olyan

szavak sem, mint, mondjuk, a *mágia*; de mégis, a Nemi partján, képzeletben is, ő marad a szellemi kalauzunk. Freud álomfejtését is, mint tudományt, elsodorta az Acheron.[64] Szövege azonban eleven; újabb és újabb kiadások a bizonyság rá. Csak annyi a titok, hogy úgy kell olvasni, mint regényt. Dokumentarista prózát.

Mégis Krúdy legyen az utolsó név, akit említek; s az *Álmoskönyv* az utolsó hivatkozás. Azt hiszem, neki sikerült, az írói teremtés mozdulatával, kicsiben megcsinálnia, amiről beszélek: modellálni az évszázados folyamatot, a tudományos, technikai, gyakorlati szöveg átlényegülését (*transubstantiatio*) irodalommá. A jövendőmondó tudomány egyik szakterületének száraz szakműfaja, az álmoskönyv, melyből négy és fél ezer év néz vissza ránk, Krúdy mester-kezében már eleve: szürrealista regény.

JEGYZETEK

[1] Előadás az Ókortudományi Társaságban, "Csillagtudomány és álomfejtés Mezopotámiában" címmel, 1988. február 19. – A kézirat végleges változatát Providence-ben (Rhode Island, USA) dolgoztam ki, 1991. március. A meghívásért és a szíves vendégszeretetért köszönetem illeti a Brown University: Program in Judaic Studies munkatársait, s mindenekelőtt az intézet vezetőjét, Ernest S. Frerichs professzort. A tanulmányút költségeinek fedezéséhez hozzájárult a Soros Foundation (New York) támogatása is; ezúton is köszönöm. – Tanulmányom szorosabban assziriológiai vonatkozású részeit előadtam a Brandeis University (Waltham, MA) meghívására tartott előadásomban: "Scholarship and Erudition in Cuneiform Texts", 1991. április 22-én.

[2] Sigm. Freud, *Die Traumdeutung* (1899) (7. kiadás, Leipzig & Wien: Franz Deuticke, 1922). Magyarul legutóbb: *Álomfejtés* (Budapest: Helikon, 1985). – Két újabb "szuper-analizis", amelyek Freud tudományának legszemélyesebb anyagát, saját álmait és módszerét teszik a történeti interpretáció tárgyává: A. Grinstein, *Sigmund Freud's Dreams* (New York: International Universities Press, 1980); Ken Frieden, *Freud's Dream of Interpretation* (Albany, NY: State Univ. of New York Press, 1990).

[3] Carl G. Jung, "The Practical Use of Dream-Analysis (1934)", in: R.F.C. Hull, Transl., *Collected Works of Carl G. Jung*, 16 (Princeton: Bollingen, 1954), 139-161; "On the Nature of Dreams (1948)", in: Uo., 8 (1960), 281-297; "Symbols and the Interpretation of Dreams (1964)", in: Uo., 18 (1976), 185-264. Számos további releváns megjegyzés található az álom-elemző szemináriumáról készült terjedelmes följegyzésekben is, lásd W. McGuire, Ed., *C.G. Jung, Dream Analysis: Notes of the Seminar Given in 1928-1930* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1984), de ugyanígy Jung szimbólum-elemző munkáiban, amelyekre itt csak általában hivatkozom.

[4] Nem kimondottan az újabb álomfejtés és álom-elméletek története, de tudománytörténeti kérdésekről is jó képet ad Harry T. Hunt könyve: *The Multipli-*

city of Dreams: Memory, Imagination, and Consciousness (New Haven & London: Yale Univ. Press, 1989). Kimutatja (p. 87 skk.), többek között, hogy az álmok kognitiv célú felhasználásának történeti változásai során az érdeklődés az archetipikus vagy prognosztikus (*"prophetic"*) jelleg felől egyre inkább eltolódott az orvosi vagy személyes (*"personal-mnemic"*) mozzanatokra. A Freud munkásságával kezdődő fél évszázad törekvéseiről ad személyes hangú jellemzést Erich Fromm, *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (New York & Toronto: Rinehart, 1951), p. 109 skk.: "The History of Dream Interpretation"; p. 148 skk.: "The Art of Dream Interpretation".

5 Harry T. Hunt, "Toward a Cognitive Psychology of Dreams", in: Jayne Gackenbach, Ed., *Sleep and Dreams. A Sourcebook* (New York & London: Garland Publ., 1987), 251-281; Charles N. Alexander, et al., "Transcendental Consciousness: A Fourth State of Consciousness beyond Sleep, Dreaming and Waking", in: Uo., 282-315.

6 Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (International Encyclopedia of Unified Science. Foundations of the Unity of Science, 2, no. 2) (2. kiadás, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1970). Magyarul: *A tudományos forradalmak szerkezete* (Budapest: Gondolat, 1984).

7 *Álmoskönyv*, szerkesztette Krúdy Gyula, amint a régibb kiadások címlapján olvasható (kezemben a negyedik kiadás, Budapest: Athenaeum, é. n. [1947]). – Krúdy a könyvet 1919-ben írta, az első kiadás (változat) 1920-ban jelent meg. Keletkezéséről ő maga ír egy tárcájában, "A szigetlakó álmai" címmel (1923, újabban in: *Vallomás*, Budapest: Magvető, 1963, 74-79); és egy interjúban, melyből a forrás-olvasmányaira vonatkozó részt idézi és saját kutatásai alapján kiegészíti Barta András, in: Krúdy Gyula, *Álmoskönyv / Tenyérjóslások könyve* (9., bőv. kiadás, Budapest: Szépirodalmi, 1983), p. 581. Ugyanő jelzi azt is, hogy Freud álom-értelmezései, jobbára Ferenczi Sándor munkái és személyes közlései nyomán, bizonyos hatást gyakoroltak Krúdy felfogására, s így művére.

8 *Onirocriticon*, ed. R.A. Pack (Lipsiae: Teubner, 1963). Önmagukban is értékes újabb fordításai: Robert J. White, *The Interpretation of Dreams. Oneirocritica by Artemidorus.* Translation and Commentary (Park Ridge, NJ: Noyes Press, 1975); D. del Corno, *Artemidoro. Il libro dei sogni* (Milano: 1975); Karl Brackertz, *Artemidor von Daldis, Das Traumbuch* (Zürich & München: Artemis Verlag, 1979 & München: Deutscher Taschenbuch Verlag, 1979). – Artemidórosz álom-leírásainak tartalomelemzése és a motivumok történeti-szociológiai értékelése volt Hahn István utolsó nagyobb munkájának tárgya: *Álomfejtés és társadalmi valóság. Artemidorus Daldianus mint társadalomtörténeti forrás* (Értekezések, emlékezések) (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1985).

9 A legutóbbi példák egyike George Devereux könyve: *Dreams in Greek Tragedy. An Ethno-Psycho-Analytical Study* (Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1976). A szerző klasszikus, majdhogynem orthodox freudista pszichoanalitikus, emellett jól képzett az anthropológia és klasszika-filológia terén is;

az álom-leírások Aiszkhülosz, Szophoklész és Euripidész darabjaiban az ő számára mintha egy pszichoanalitikus rendelő fehér díványa mellett fölvett anamnézisek volnának.

[10] Maga Freud, bevezetésképpen, említést tesz ugyan a régiek álom-magyarázatairól, de álmoskönyvekre csak futólag hivatkozik: "Almoli" (héber nyelvű, de jiddis fordításban is elterjedt zsidó álmoskönyv a 16. századból) egy lábjegyzetben (id. kiadás, p. 3), "Achmet" (arab-bizánci álmoskönyv a 11. századból) a bibliográfiában (uo., p. 459) szerepel; Artemidóroszról pedig csak utóbbinak az álmok osztályozására vonatkozó nézetei kapcsán beszél (uo., p. 2). A helyzet a pszichoanalizis későbbi története során sem sokat változott. Egy idevágó tanulmány újabban: W. Kurth, "Das Traumbuch des Artemidoros im Lichte der Freudschen Traumlehre", *Psyche* 4 (1951), 488-512; H. Bender, "Prognose und Symbol bei Artemidoros im Lichte der modernen Traumpsychologie", in: F.S. Krauss, *Artemidoros von Daldis. Symbolik der Träume* (reprint, Basel & Stuttgart: 1955), 355-369.

[11] Aby Warburg, *Gesammelte Schriften*, II (Leipzig & Berlin: Teubner, 1932). Az egyik legfontosabb tanulmánya magyarul: *Pogány-antik jóslás Luther korából* (Budapest: Helikon Kiadó, 1986). Munkásságának jelentőségéhez szélesebb körben lásd Ernest H. Gombrich, *Aby Warburg: An Intellectual Biography* (London: Warburg Institute, 1970).

[12] Nincs kompetenciám ahhoz, hogy az álom fiziológiai kutatásának mai helyzetéről képet adjak. Én magam nagy haszonnal forgattam, többek között, a Jayne Gackenbach által szerkesztett gazdag tanulmánygyűjteményt: *Sleep and Dreams*, lásd fent, 5. jegyz.

[13] Lásd fent, 8. jegyz.

[14] D. del Corno, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae* (Milano: 1969).

[15] Steven M. Oberhelman, *The Oneirocritic Literature of the Late Roman and Byzantine Eras of Greece: Manuscript Studies*, etc., I-II (Thesis, Univ. of Minnesota, 1981) (University Microfilms, no. 81-25,998).

[16] Karl Brackertz, *Artemidor von Daldis, Das Traumbuch* (lásd fent, 8. jegyz); Uő, *Das Traumbuch des Achmet ben Sirin*. Übersetzt und erläutert (München: C.H. Beck, 1986).

[17] F. Drexl, Ed., *Achmetis Oneirocriticon* (Leipzig: Teubner, 1925); Uő, *Achmets Traumbuch*. Einleitung und Probe eines kritischen Textes (Diss. Freising, 1909). – Az antik álomfejtő-irodalomhoz lásd újabban E.R. Dodds, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1951); I. Dambska, "Le problème des songes dans la philosophie des ancien Grecs", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 151 (1961), 11-24; A.H.M. Kessels, "Ancient Systems of Dream-Classification", *Mnemosyne*, 4th ser., 22 (1969), 389-424; Uő, *Studies on the Dreams in Greek Literature* (Utrecht, 1978); R.G.A. van Lieshout, *The Greeks on Dreams* (Utrecht, 1980); Geoffrey E.R. Lloyd, *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* (Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1987), p. 30 skk.

[18] Papyrus Chester Beatty, III. Kiadta Alan H. Gardiner, *Hieratic Papyri in the British Museum*, Third Series (London: 1935), vol. I (Text), pp. 9-23; vol. III

(Plates), pll. 5-8a, 12-12a. Részleteket közöl belőle fordításban John A. Wilson, in: James B. Pritchard, Ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (Princeton), p. 495 sk.; Naphtali Lewis, *The Interpretation of Dreams and Portents* (Aspects of Antiquity) (Toronto & Sarasota: Hakkert, 1976), 7-15; S. Sauneron, in: A.-M. Esnoul, et al., *Les songes et leur interprétation* (Paris: Éditions du Seuil, 1959), p. 33 skk.

19 A. Volten, *Demotische Traumdeutung* (Pap. Carlsberg XIII und XIV verso) (Analecta Aegyptiaca, 3) (Copenhagen: 1942).

20 A. Leo Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Transactions of the American Philosophical Society, NS 46, no. 3) (Philadelphia: American Philosophical Society, 1956); és újabb fragmentumok: "New Fragments of the Assyrian Dream-Book", *Iraq* 31 (1969), 153-165. Részletek belőle, fordításban: N. Lewis, i. m. , 16-19; M. Leibovici, in: *Les songes et leur interprétation*, 68-71.

21 Gustave E. von Grunebaum - Roger Caillois, Eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley: Univ. of California Press, 1966). (Francia, illetve, rövidítve, olasz fordításban is.)

22 *Les songes et leur interprétation*; N. Lewis, i. m.

23 P. Frisch, *Die Träume bei Herodotus* (Meisenheim a. Glan, 1969).

24 H.H. Steiner, *Der Traum in der Aeneis* (Noctae Romanae, 5) (Bern, 1952).

25 Ilyesmi, többek között, Vera Schneider, *Gilgamesch* (Lehre und Symbol, 18) (Zürich, 1967).

26 Lásd Paul K. Feyerabend, *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge* (London: New Left Books, 1975; rev. London & New York: Verso, 1988); *Science in a Free Society* (London: New Left Books, 1978); *Farewell to Reason* (London & New York: Verso, 1987); *Three Dialogues on Knowledge* (Oxford: Basil Blackwell, 1991).

27 Részletesebben írtam ezekről a kérdésekről "A tudományos világnézet csapdájában: A babilóni csillagtudomány" címmel. Jelen dolgozatom is közvetlenül ehhez a tanulmányhoz csatlakozik. A babilóni jövendőmondásra vonatkozó tudományos irodalomhoz lásd uo.

28 A.L. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, p. 186 skk., p. 206 skk.

29 Az *incubatio* témájának klasszikus feldolgozása: L. Deubner, *De incubatione capita quattuor* (Lipsiae: 1900). Mezopotámiában, Gudea felirata kapcsán: Kmoskó Mihály, "Eine uralte Beschreibung der «Inkubation»", *Zeitschrift für Assyriologie* 29 (1914/1915), 158-171.

30 Az egyiptomi álom-irodalomhoz lásd S. Sauneron, "Les songes et leur interprétation dans l'Égypte ancienne", in: *Les songes et leur interprétation*, 17-61.

31 I, 1.

32 Artemidórosz osztályozása Platónt követi (vö. Polit., 71D-72B; Tim., 571C-572B), de a terminológia már Hérodotosznál megtalálható. Macrobius rendszere sokkal tagoltabb (vö. *Somnium Scipionis*, I, 3), s az a késő-antik és bizánci szerzőké is; lásd S.M. Oberhelman, i. m., p. 7 skk.

[33] Dániel könyvében Nebúkadneccar egyszerre akarja megtudni "az álmot és annak értelmezését" (2,4), s Dániel, akivel az Ég istene tudatta a király éjszakai látomását, valóban egyszerre közli vele mindkettőt, hangsúlyozottan mint divinációt. A történet *pointe*-je, gondolatmenetünk szempontjából, az, hogy a szimbolikus álomban, mint ami a Nebúkadneccaré is volt, csak az álom és a megfejtés együtt a divinatio, tehát a babilóni király követelése, ha szokatlan is, egyáltalán nem abszurd szeszély. – Az álomlátás státusát a megfejtés határozza meg, visszamenőleg. A Babilóni Talmud (R. Hiszda) szerint az álom, megfejtés nélkül: levél, melyet nem olvastak el (bT Ber. IX, 14 = p. 55A). Ugyanebbe az irányba mutat az a megfigyelés, hogy az ember az álmokat valami módon rendszerint már értelmezésükkel együtt álmodja. Erről a terepmunkát végző anthropológusok rendszeresen beszámolnak a primitiv társadalmak köréből is. Csak egy kitűnő összefoglaló áttekintésre hivatkozom: Robert K. Dentan, "Ethnographic Considerations in the Cross-Cultural Study of Dreaming", in: J. Gackenbach, Ed., *Sleep and Dreams*, 317-358, kül. p. 326 skk.: "What Do Dreams Mean?"

[34] A kivételek: József csillag és gabonakéve álmai (Gen. 37), illetve a midjáni katona álma Gideon történetében (Bírák 7,13). – A Biblia álom-jeleneteit jegyzékben sorolja fel Jacques Le Goff, "Le christianisme et les rêves (IIe – VIIe siècles)", in: T. Gregory, Ed., *I sogni nel medioevo* (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985), 171-218, lásd 216 skk.

[35] Vincent Scheil, "Tablette de présages", in: *Mémoires de la Mission archéologique de Susiane*, 14: Textes élamites-sémitiques (Paris: Ernest Leroux, 1913), 48-59, col. III-IV, részletek; lásd Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, p. 258 sk.

[36] A kifejezéshez lásd Clyde C. Smith, "Knowledge «From before the Flood»", *Encounter* 31 (1970), 31-44; a Gilgames-eposzban: az újasszír tábla prológusa, I, i, 6. sor.

[37] A. L. Oppenheim, *Iraq* 31 (1969), p. 159 skk., no. 5.

[38] V. Scheil, i. m. ; Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, p. 256 skk.

[39] *De divinatione*, II, 71: "Nihil tam praepostere, tam incondite, tam monstruose cogitari potest quod non possimus somniare."

[40] A Babilóni Talmud józanul mérlegel, és számol azzal, hogy az álomnak csak egy része válik valóra, s ami valóra válik, az sem azonnal (bT Ber. IX, 15 = p. 55B).

[41] A baljós álmok következményeinek elhárítására szolgáló eljárások, például, a ráolvasások az Asszír Álmoskönyvben nem cáfolják ezt az állítást, inkább erősítik: a baljós jövendölés nélkülük bizonyosan valóra vált volna.

[42] Lásd S.M. Oberhelman, i. m., p. 79 skk. stb.

[43] A közmondások vagy idézetek gyűjteményeiben napjainkban is szokásos, hogy a tematikus elrendezés vagy a kezdő szavak betűrendje helyett a *lémma* betűrendjében helyezik el az anyagot.

[44] Az ékírásos szöveganyagban az omen-szöveg, a protaszisz – apodoszisz struktura, az omen-irodalmon kívül a jogi irodalomban használatos. Ítéletgyűjteményeink, Hammurapi felirata stb., s egyáltalán, az egész kazuisztikus

jog, az omen-szövegek strukturájára épül. Annak belátásához, hogy Hammurapinál nem törvények vannak, hanem ítélet-minták, s a gyűjtemény nem kódex, hanem didaktikus felirat, hozzájárult a szövegforma elemzése és mibenlétének megértése is.

45 "A tudományos világnézet csapdájában: A babilóni csillagtudomány."

46 Gen. Rabba XVII, 5,3 ad Gen. 2,21-22 (ed. Jehuda Theodor – Chanokh Albeck, Jerusalem: Watermann Books, 1965), p. 156 sk.

47 Theodor és Albeck kommentárja a szónál Jes. 34,4-re utal: (...) leesik minden seregük, mint a levél leesése a szőlőről. Az ige: *nábal*, "hullik", "leesik". A közkeletű fordításokban a szó: "Analogie" (Wünsche), "partial realization" (Neusner). Magyarul azt mondanám: "eset", "al-eset".

48 "Gilgames, Enkidu és az alvilág."

49 Freud, a talán leginkább maradandó könyvében (*Psychopathologie des Alltagslebens*, 1901; magyarul: *A mindennapi élet pszichopatológiája*, Budapest, 1958), arra használta a nyelvbotlásokat, hogy elfojtott tudattartalmak nyomába eredjen a segítségükkel. Egyébként az álmok nyelvi hátterét a szakirodalom behatóan tárgyalja.

50 Egy friss és személyes példát említek (Providence, RI, 1991. április 1); a tárgy megengedi, hogy ennyire személyes legyek. A jelen kézirat befejezésén dolgozva, napok óta halogattam néhány fontos telefonhívásomat. Az elintézetlen ügyek kissé már nyomasztottak. Az e napra virradó éjszaka a következő álmot láttam. – Egy hegyi vízmosásban vagy patakban megyek fölfelé. Nem tudom, mi okból, a kezemben kis gyíkot tartok. A víz sodra, bár hegynek föl, a folyással szemben mentem, egyre erősebb lett, s az állatka is kicsúszott a kezemből. Eleinte követett, majd elém vágott, és előttem haladt, és egyre nagyobb lett. Végül már úgy láttam, hogy valóságos krokodilus, és valamiképpen ő húz engem. Hirtelen t u d t a m , hogy az egész jelenet álom, és hogy jelentése van. Megkérdeztem magamtól, mit jelenthet, hogy egy krokodilus került elém. Még mindig álomban, hirtelen t u d t a m , hogy az állat *crocodile*, és nekem el kell intéznem a sürgős telefonhívásokat (*to dial*, "telefonálni"). Ekkor felébredtem, rövid időre. – Az álom-történethez még hozzá kell tennem a következőket. Nagyon ritkán szoktam álmodni, ha netán álmodom is, rendszerint nem jegyzem meg, mit, és általában nincs bennem semmi különösebb érdeklődés az álmok iránt, vagyis a magam álmai rendszerint egyáltalán nem foglalkoztatnak. Az itt leírt álomban, amennyire utólag, a felébredés után, elemezni tudtam, magyarul beszéltem önmagamhoz, de a legvégén, amikor a *pun*-t megértettem, hirtelen t u d t a m , hogy minden angol nyelvű, visszamenőleg is. Egyébként a megszokott időben feküdtem le; az álom nem sokkal az elalvás utáni időszakra esett, amennyire meg tudom ítélni, az ún. REM alvási szakaszra (= "Rapid Eye Movement", erről lásd William H. Moorcroft cikkét: "Overview of Sleep", in: J. Gackenbach, Ed., *Sleep and Dreams*, 3-29). Utólag biztos vagyok abban, hogy más körülmények között, például, ha nem a jelen kéziraton dolgozom, ha nem angol nyelvi közegben, ha befejezetlen munkáim miatt nem állandóan a *nolentem trahunt* gondjával küzdenék ("Du-

cunt volentem fata, nolentem trahunt": Seneca, *Epistulae morales*, 107,12) stb., nem álmodtam volna ilyesmit, vagy ha igen, nem maradt volna meg az emlékezetemben még reggelig sem. – Ami pedig azt illeti, hogy nem szoktam álmodni. A Babilóni Talmud (R. Zeira) szerint (bT Ber. IX, 16 = p. 55B) aki hét egymást követő napon át nem álmodik, az gonosz ember. Az ítéleten azért nyomban enyhít is: Lehet, hogy volt álma, csak nem emlékszik rá. – Más. A magában az álomban megmagyarázott álom motivumához megjegyezhetem, hogy ismeri a mezopotámiai irodalom is, Nabú-naid egyik feliratán, a király legitimációs álmának leírásában szerepel (magyarul lásd Komoróczy G. ford., in: Harmatta János, Szerk., *Ókori keleti történeti chrestomathia*, Budapest: Tankönyvkiadó, 1965, p. 228 skk.; elemzéséhez vö. Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, p. 204 sk.). Az Asszír Álmoskönyvben van is egy omen, sajnos, csak a protaszisza maradt fenn, mely hasonló esetre vonatkozik: "Ha valaki álmában álmot lát, és az álmot elmondja (ti. az álomfejtőnek): [...]." – Megjegyzendő, végül, még az is, hogy a Babilóni Talmud (R. Johanan) szerint (bT Ber. IX, 21 = p. 55B) az az álom, amelyet álomban fejtenek meg, biztosan igaz. – Egyébként másnap reggel az első dolgom volt, hogy elintézzem, amit addig halogattam, a telefonjaimat.

51 "Ha valaki (álmában) madár (*isszuru*) olaját (zsírját?) adja neki: Vigyázz (*iszur*), vigyázz! – mondják majd." Hogy a két szó hasonlóan hangzik, felismerhető, de érteni nem értjük. Lásd Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, p. 325: "B" (= VI?) tábla, "x + 18." sor, és vö. p. 279, 87. jegyz.

52 Oppenheim, *The Interpretation of Dreams*, p. 322, és p. 276 sk.

53 A szöveget lásd Oliver R. Gurney, "The Sultantepe Tablets, IV: The Cuthaean Legend of Naram-Sin", *Anatolian Studies* 5 (1955), 93-113. A történeti elbeszélés legutóbbi feldolgozása, Tremper Longman III, *Fictional Akkadian Autobiography: A Generic and Comparative Study* (Winona Lake, IN: Eisenbrauns, 1991), pp. 103-117 és 228-231, nem ismeri fel, hogy a szövegben említett "éjszakai zaqíqu" nem más, mint az álom, és a király az előjel-értelmezés egyéb fajtái mellett álom útján is szeretné megtudni az istenek akaratát.

54 Ann Faraday, *The Dream Game* (New York, etc.: Harper & Row, 1974), p. 66 skk.: "Eight Common Dream Themes."

55 Lásd H.Y. Kluger, "Archetypal Dreams and «Everyday» Dreams", *Israel Annals of Psychiatry* 13 (1975), 6-47; D.R. Cann – D.C. Donderi, "Jungian Personality Typology and the Recall of Everyday and Archetypal Dreams", *Journal of Personality and Social Psychology* 50 (1986), 1021-1030; T. Nielsen, "Kinesthetic Imagery as a Quality of Lucid Awareness", *Lucidity Letter* 5 (1986), 147-160; H.T. Hunt, *Dreams* (1989), p. 128 skk., ahonnan az előző cikkekről is tudomást szereztem. Az alvás fiziológiája konkrétan a REM stádiumot jelenti (lásd fent, 50. jegyz.).

56 Középkori összekapcsolódásukat tárgyalja Tullio Gregory izgalmas cikke, "I sogni e gli astri", in: Uő, Ed., *I sogni nel medioevo*, 111-148.

57 Robert Eisler, *The Royal Art of Astrology* (London: Herbert Joseph, 1946).

58 Méltóságos álmok: "Ha valaki a «trónszék»-re vizel": az illető lehet férfi, nő, kutya, disznó. – "Ha a «trónszék» meglátja egy nő «titká»-t (azaz: szemér-

mét)", illetve, "Ha más az ő «titká»-t látja meg." – "Ha a «trónszék» álmában hány", vagy szennyvízbe nyúl, disznó húsát eszi, kutya teteméhez ér, leesik a tetőről stb. – Mit mondjak: nem éppen a *royal art* (*of astrology*) szintjén álló jelek.

[59] W. Ullmann, *The Individual and Society in the Middle Ages* (London: 1967); C. Morris, *The Discovery of the Individual 1050-1200* (New Tork, 1972); C.W. Bynum, "Did the Twelfth Century Discover the Individual? (1980)", in: Uő, *Jesus as Mother. Studies in the Spirituality of the High Middle Ages* (Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1982), 82-109.

[60] Csak a késő-középkorra hivatkozom. Az asztronómiát és az álomfejtést a középkorban is együvé tartozónak tekintették. Az összehasonlítást az álomfejtés javára a technika egyszerűsége dönti el, mint ritka világossággal megfogalmazva olvashatjuk a 12. századi Pascalis Romanus, a *Liber thesauri occulti* című munka szerzőjétől: "Nam in sompniis vita et mors (stb.) levius quam in astronomia cognoscuntur, quia perceptio astronomie multiplicior est ac difficilior." Idézi T. Gregory, "I sogni e gli astri", in: *I sogni nel medioevo*, 111-148, az idézet: p. 117, 20. jegyz. (Pascalis szövegét kiadta: S. Collin-Roset, *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30, 1963, p. 141 skk.)

[61] A jelenleg ismert legkorábbi horoszkóp egy ékírásos agyagtáblán olvasható, a -409 (= i. e. 410) évből, kiadta Abraham Sachs, "Babylonian Horoscopes", *Journal of Cuneiform Studies* 6 (1952), 49-65; a jelzett szöveg: p. 54 sk. A klasszikus horoszkóp-irodalom mesteri feldolgozását adja Otto Neugebauer – H.B. van Hoesen, *Greek Horoscopes* (American Philosophical Society, Memoirs, 48) (Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1959). – A horoszkóp-állítás antik gyakorlatának történetéhez lásd újabban: Robert Böker, "Die Schicksalshoroskopie und ihre ältesten Hilfsmittel", *Hermes* 86 (1958), 220-230.

[62] Lásd Raymond Klibansky – Erwin Panofsky – Fritz Saxl, *Saturn and Melancholy: Studies in the History of Natural Philosophy, Religion and Art* (London, etc.: Nelson, 1964), Ch. I: "The Notion of Melancholy and Its Historical Development."

[63] A "káldeus" tudós: sarlatán.

[64] Emlékszünk: "Flectere si neque superos, Acheronta movebo" – ez volt a *Die Traumdeutung* mottója (= *Aeneis* VII, 312); természetesen, Freudnál más értelemben.

(1988)

Megjelent: *2000* 4, no. 2 (Mcmxcii, február), 47-58

IRODALOM

Fentebb már futólag utaltam arra, hogy a tudománytörténet, de az álomjelenségekkel foglalkozó tudományok is, véleményem szerint, egyelőre kissé talán mostohán kezelik az álom-elmélet és az álmoskönyvek történetét. Hogy a jelen cikk jegyzeteiben szereplő szakirodalmi hivatkozásokat ebben a vonatkozásban valamelyest, mindenesetre, a dokumentáció feltétlenül szükséges mértékén felül, kiegészítsem, alább – a teljesség bármiféle igénye nélkül, sőt, az igazat megvallva, inkább kissé véletlenszerűen, érdeklődésemre és szerencsémre hagyatkozva – egy kis bibliográfiát adok az idevágó szakirodalomból, jelezve – főként régibb vagy ritkább szövegek esetében – a mindenképpen szakirodalom számba menő, esetleg éppen első vagy egyetlen szövegkiadásokat, fordításokat is. Alább az álmoskönyvek valódi vagy fiktiv szerzőit, az áttekinthetőség végett, megkülönböztető (ritkított) szedéssel kiemeltem.

Achmet: Lásd Brackertz (fent, 16. jegyz.); Drexl; Oberhelman, p. 191 skk.

Agostino da Ancona: Lásd Scholz

Almoli, Shelomo, *Pitron halomot* [Szaloniki, 1515] ("2. kiadás", az Amsterdam, "397/1637. évi kiadás nyomán, Wilna/Vilno: Joszéf ben Aharon Dr. Hazanovits, 1818) [Rasi-betűkkel]

Almoli, R. Shelomo, *Pitron halomot* (Warsha: I.O. Alapin, 1879)

Almoli: Lásd még Backal; Greenbaum; Harris

Arisztotelész: *De divinatione per somnum*; *De insomniis*; *De somno et vigilia*; lásd még Drossaart

Artemidórosz: Lásd Blum; Dietrich; Fahd; Hahn (fent, 8. jegyz.); Lewy; Pack; Reichhardt; és fent, 8. jegyz.

Asztrampszüchosz: Lásd Oberhelman, p. 125 skk.

Backal, Meir Ben-Yizchak, Ed., *Sefer pitron halomot ha-shalem* (Jerusalem, "725/1965) (Almoli; Sza'adja Gaon) [Tudományos szövegkiadás]

Blum, C., *Studies in the Dream Book of Artemidorus* (Diss. Uppsala, 1936)

Bottéro, Jean, "Symptômes, signes, écritures en Mésopotamie ancienne", in: J. P. Vernant, et al., *Divination et rationalité* (Paris: Éditions du Seuil, 1974), 70-197, kül. p. 109 skk.

Bouché-Leclerq, H., *Histoire de la divination dans l'antiquité*, I-IV (Paris, 1879-1882, reprint: Bruxelles, 1963), kül. I, p. 277 skk.

Büchsenschütz, B., *Traum und Traumdeutung im Alterthume* (Berlin, 1868; reprint: Wiesbaden, 1967)

Burke, Peter, "L'histoire sociale des rêves", *Annales* E.S.C. 28 (1973), 329-342

Collin-Roset, S., Ed., "Le Liber thesauri occulti de Pascalis Romanus. Un traité d'interprétation des songes du XIIe siècle", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 30 (1963), 112-198

Corno, D. del, "Ricerche sull'onirocritica greca", *Rendiconti dell'Istituto Lombardo* 96 (1962), 334-366

Corno, D. del, *Graecorum de re onirocritica scriptorum reliquiae* (Milano, 1969)

Dambska, I., "Le problème des songes dans la philosophie des ancien Grecs", *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger* 151 (1961), 11-24
Daniel: Lásd Drexl; Fischer; Förster; Martin; Oberhelman, p. 79 skk.; Oennefors; Stoop
Dentan, Robert K., "Ethnographic Considerations in the Cross-Cultural Study of Dreaming", in: Jayne Gackenbach, Ed., *Sleep and Dreams. A Sourcebook* (New York & London: Garland Publ., 1987), 317-358
Diepgen, P., *Traum und Traumdeutung als medizinisch-naturwissenschaftliches Problem im Mittelalter* (Berlin, 1912)
Dietrich, R., *Beiträge zu Artemidorus Daldianus* (Rudolstadt, 1910)
Dietrich, R., *Collectanea zu Artemidorus Daldianus* (Rudolstadt, 1911)
Dodds, E.R., *The Greeks and the Irrational* (Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1951)
Dodds, E.R., "Supernormal Phaenomena in Classical Antiquity", in: *The Ancient Concept of Progress* (Oxford, 1973), 156-210
Drexl, Franz, "Das Traumbuch des Patriarchen Nikephoros", in: *Beiträge zur Geschichte des christlichen Altertums und der byzantinischen Literatur.* Festgabe für A. Erhard (Bonn, 1922), 94-118
Drexl, F., "Das Traumbuch des Patriarchen Germanos", *Laographia* 7 (1923), 428-448
Drexl, Franciscus, *Achmetis Oneirocriticon* (Lipsiae: Teubner, 1925)
Drexl, F., "Das anonyme Traumbuch des cod. Paris gr. 2511", *Laographia* 8 (1925), 347-375
Drexl, F., "Die Berliner Achmethandschrift", *Byzantinische Zeitschrift* 24 (1924), 307-312
Drexl, F., "Das Traumbuch des Propheten Daniel nach dem Cod. Vat. Palat. gr. 319", *Byzantinische Zeitschrift* 26 (1926), 290-314
Drexl, F., "Achmet und das syrische Traumbuch des Cod. syr. or. 4434 des Brit. Mus.", *Byzantinische Zeitschrift* 30 (Festgabe A. Heisenberg) (1929/1930), 110-113
Drossaart, H.J., Ed., *Aristoteles, De insomniis et De divinatione per somnum* (Philosophia antiqua, 2, no. 1) (Leiden, 1947)
Ehrlich, E.L., *Der Traum im Alten Testament* (Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft, Beihefte zu, 73) (Berlin, 1953)
Esnoul, A.-M., et al., *Les songes et leur interprétation* (Paris: Éditions du Seuil, 1959)
Fahd, Toufic, *Artémidore d'Éphèse, Le livre des songes,* traduit du grec en arabe par Hunayn ibn Ishaq (Paris: Institut Français des Damas, 1964)
Feldman, Seymour, Transl., *Levi ben Gershom (Gersonides), The Wars of the Lord,* II (Philadelphia, PA, etc.: The Jewish Publication Society, 5747/1987), p. 25 skk.: "Book Two: Dreams, Divination, and Prophecy"
Fischer, J., *Ad artis veterum onirocriticae historiam symbola* (Diss. Jena, 1899)
Fischer, S.R., Ed., *The Complete Medieval Dreambook. A Multilingual, Alphabetical Somnia Danielis Collection* (Bern & Frankfurt a.M., 1982)
Förster, Max, "Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde", (Herrings) *Archiv für das Studium der neueren Sprachen und Literaturen,* 120 (1908), 302-305; 127 (1911),

31-84; 134 (1916), 264-293; 125 (1910), 39-70: "Beiträge zur mittelalterlichen Volkskunde, IV, 5: Das lateinisch-altenglische Pseudo-Danielsche Traumbuch (...)"

Förster, M., "Das älteste kymrische Traumbuch", *Zeitschrift für celtische Philologie* 13 (1921), 55-92

Freud, Sigm., *Die Traumdeutung* (1899) (7. kiadás, Leipzig & Wien: Franz Deuticke, 1922). – Magyarul legutóbb: *Álomfejtés* (Budapest: Helikon Kiadó, 1985)

Fromm, Erich, *The Forgotten Language. An Introduction to the Understanding of Dreams, Fairy Tales and Myths* (New York & Toronto: Rinehart, 1951), pp. 109 skk.: "V. The History of Dream Interpretation"

Furlani, Giuseppe, "Une clef des songes en syriaque", *Revue d'Orient Chrétien* 22 (1920/1921), 119-144, 237-248

Gätje, H., "Philosophische Traumlehren im Islam", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 109 (1959), 258-285

Germanosz: Lásd Drexl; Oberhelman, p. 168 skk.

Gersonides: Milhamot ha-Sém: lásd Feldman; Sirat

Goff, Jacques Le, "Les rêves dans la culture et la psychologie collective de l'Occident médiéval (1970)", in: Uő, *Pour un autre Moyen Age. Temps, travail et culture en Occident*: 18 essays (Paris, 1977), 299-306

Goff, Jacques Le, "Le christianisme et les rêves", in: Tullio Gregory, Ed., *I sogni nel medioevo* (1985), 171-218; kül. p. 216 skk.: "Les rêves dans l'Ancien Testament" [A szöveghelyek jegyzéke]

Greenbaum, A., "«Pitron halomot» – qorot u-meqorot", *Areshet* 4 (1966), 180-201

Gregory, Tullio, Ed., *I sogni nel medioevo* (Lessico intellectuale europeo, 35) (Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1985)

Gregory, Tullio, "I sogni e gli astri", in: Uő, Ed., *I sogni nel medioevo* (1985), 111-148

Guidorizzi, Giulio, "L'interpretazione dei sogni nel mondo tardoantico: Oralité e scrittura", in: Tullio Gregory, Ed., *I sogni nel medioevo* (1985), 149-170

Guillelmo de Aragonia: Lásd Pack

Halevi, Spero M., "Anticipations of Dream Psychology in the Talmud", *Journal of the History of the Behavioral Sciences* 11 (1975), 374-380

Harris, Monford, "A Sixteenth Century Jewish Dream Book", in: Uő, Ed., *Perspectives in Jewish Learning*, I (Chicago, IL: The College of Jewish Studies Press, 5725/1965), 23-43 [Almoli, Pitron halomot]

Heller, Bernát, "Das Traumerraten im Buche Daniel", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 43 (1925), 243-246

Hieatt, Constance B., *The Realism of Dream Visions. The Poetic Exploitation of the Dream-Experience in Chaucer and His Contemporaries* (The Hague & Paris, 1967)

Hippokratész: *De victu*, IV, 1 skk.

Hoffmeister, Gerhart, "Rasis' Traumlehre. Traumbücher des Spätmittelalters", *Archiv für Kulturgeschichte* 51 (1969), 137-157 [ad: Rasis]

Hopfner, Theodor, "Traumdeutung", in: Pauly-Wissowa's *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, Zweite Reihe 6A (= Halbbd. 11) (Stuttgart: Metzler, 1936), 2233-2245

Hunayn ibn Ishaq: Lásd Fahd
Jacob of Marvège: Lásd Margoliouth
Jagaddeva: Lásd Negelein
Kenner, Hedwig, "Oneiros", in: Pauly-Wissowa's *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 18, I (= Halbbd. 35) (Stuttgart: Druckenmüller, 1939), 448-459
Kessels, A.H.M., "Ancient Systems of Dream-Classification", *Mnemosyne*, 4th ser., 22 (1969), 389-424
Kessels, A.H.M., *Studies on the Dreams in Greek Literature* (Utrecht, 1978)
Kristianpoller, A., Hrsg., *Traum und Traumdeutung* (Monumenta Hebraica / Monumenta Talmudica, 4, Teil II, Heft 1) (Wien & Berlin, 1923, reprint: Darmstadt, 1972)
Lacombrade, C., *Synésios de Cyrhéne, helléne et chrétien* (Paris, 1951)
Lang, W., *Das Traumbuch des Synesios von Kyrene* (Tübingen, 1926)
Lewis, Naphtali, *The Interpretation of Dreams and Portents* (Aspects of Antiquity) (Toronto & Sarasota: Hakkert, 1976)
Lewy, H., "Zu dem Traumbuche des Artemidoros", *Rheinisches Museum* 48 (1893), 398-419
Lieshout, R.G.A. van, *The Greeks on Dreams* (Utrecht, 1980)
Lloyd, Geoffrey E.R., *The Revolutions of Wisdom: Studies in the Claims and Practice of Ancient Greek Science* (Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1987), p. 30 skk.: "Dreams"
Lobenzweig, Hans: Lásd Schmitt
Löwinger, A., *Der Traum in der jüdischen Literatur* (Leipzig, 1908)
Löwinger Sámuel, "Nebuchadneccár álma Dániel könyvében", in: Alexander Scheiber, Ed., *Semitic Studies in Memory of Immanuel Löw* (Budapest: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1947), 109-120 = "Nebuchadnezzar's Dream in the Book of Daniel", in: Samuel Löwinger – Joseph Somogyi, Eds., *Ignace Goldziher Memorial Volume*, I (Budapest, 1948), 336-352
Maimonides: Lásd Sirat
Manuélosz Palaiologosz: Lásd Oberhelman, p. 597 skk.
Margoliouth, R., Ed., *Jacob of Marvège, She'elot u-teshubot min ha-shamayim* (1957)
Martin, L. Th., *The Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook* (Diss. Univ. of Wisconsin, Madison, 1977)
Martin, L. Th., *Somniale Danielis. An Edition of a Medieval Latin Dream Interpretation Handbook* (Frankfurt a. M., etc., 1981)
Negelein, J. von, *Der Traumschlüssel des Jagaddeva* (Religionsgeschichtliche Versuche und Vorarbeiten, 11, no. 4) (Giessen, 1912)
Neusner, Jacob, *The Talmud of Babylonia. An American Translation*, I: Tractate Berakhot (Brown Judaic Studies, 78) (Chico, CA: Scholars Press, 1984), p. 368 skk. [A legfontosabb talmudi szöveghely az álomfejtéshez]
Newman, F. X., *Somnium. Medieval Theories of Dreaming and the Form of Vision Poetry* (Diss. Princeton, 1974) (MS)
Niképhorosz: Lásd Drexl; Oberhelman, p. 135 skk.

Nikolaus von Prag, der Arme: Lásd Werlin

Oberhelman, Steven M., *The Oneirocritic Literature of the Late Roman and Byzantine Eras of Greece*: Manuscript Studies, Translations and Commentaries to the Dream-Books of Greece during the First Millennium A.D., etc., I-II (Diss. Univ. of Minnesota, 1981) (Ann Arbor, MI: University Microfilms, no. 81-25,998)

Oennefors, A., "Über die alphabetischen Traumbücher («Somnialia Danielis») des Mittelalters", in: Uő, *Medievalia.* Abhandlungen und Aufsätze (Frankfurt a.M., etc., 1977), 32-57, 318-331.

Oppenheim, A. Leo, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East.* With a Translation of an Assyrian Dream-Book (Transactions of the American Philosophical Society, NS 46, no. 3) (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1956)

Oppenheim, A. Leo, "Mantic Dreams in the Ancient Near East", in: Gustave E. von Grunebaum – Roger Caillois, Eds., *The Dream and Human Societies* (Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1966), 341-350

Oppenheim, A. Leo, "New Fragments of the Assyrian Dream-Book", *Iraq* 31 (1969), 153-165

Pack, Roger A., "Artemidorus and His Waking World", *Transactions of the American Philological Association* 86 (1955)

Pack, Roger A., Ed., *Artemidori Daldiani Onirocriticon* (Lipsiae: Teubner, 1963)

Pack, Roger A., Ed., "De Prognosticatione sompniorum libellus Guillelmo de Aragonia adscriptus", *Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Age* 33 (1966), 237-297

Paradis, André, "Les oniromanciens et leur traités des rêves", in: G.-H. Allard, Éd., *Aspects de la marginalité au Moyen Age* (Montréal, 1975), 119-127

Pascalis Romanus: Lásd Collin-Roset

Rasis: *De somniorum significatione* (800 k.); lásd Hoffmeister

Reichhardt, G., *De Artemidoro Daldiano librorum onirocriticorum auctore* (Diss. Jena) (Lipsiae, 1893)

Resch, A., *Der Traum im Heilsplan Gottes. Deutung und Bedeutung des Traumes im Alten Testament* (Freiburg: Herder, 1964)

Richter, W., "Traum und Traumdeutung im Alten Testament. Ihre Form und Verwendung", *Biblische Zeitschrift*, NF 7 (1963), 202-220

Schmitt, Wolfram, "Ein deutsches Traumbüchlein aus dem späten Mittelalter", *Studia neophilologica* 37 (1965), 96-99 [Somnile Joseph]

Schmitt, Wolfram, "Das Traumbuch des Hans Lobenzweig", *Archiv für Kulturgeschichte* 48 (1966), 181-218

Scholz, R., *Unbekannte kirchenpolitische Streitschriften aus der Zeit Ludvigs des Bayern* (1327-1354), I: Analysen (Rom, 1911), 191-197; II: Texte (Rom, 1914), 481-490 (ad: Agostino da Ancona, *Tractatus contra divinatores et sompniatores*)

Sirat, Colette, *Les théories des visions surnaturelles dans la pensée juive du Moyen-Age* (Études sur le judaïsme mediéval, 1) (Leiden: E.J. Brill, 1969)

Sirat, Colette, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages* (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1985), p. 196 sk. [Maimonides]; p. 288 skk. [Gersonides]

Stearns, J.B., *Studies of the Dream as a Technical Device in Latin Epic and Drama* (Lancaster, PA: Lancaster Press, 1927)
Stemberger, Günter, "Der Traum in der rabbinischen Literatur", *Kairos* 18 (1976), 1-41
Stoop, E. de, "Onirocriticon du prophète Daniel dédié au roi Nabuchodonosor", *Revue de Philologie* 33 (1909), 93-111
Suchier, W., "Altfranzösische Traumbücher", *Zeitschrift für französische Sprache und Literatur* 67 (1956), 129-167
Szünésziosz (Kürénéi): *De insomniis*; lásd Lacombrade; Lang
Talmud: Babilóni Talmud, Berakot; lásd Neusner
Tertullianus: *De anima*
Tfinkdji, Joseph Abbé, "Essai sur les songes et l'art de les interpréter (onirocritie) en Mésopotamie", *Anthropos* 8 (1913) [Arab álomfejtés]
Thorndike, L., *A History of Magic and Experimental Science*, II (New York, 1923), pp. 280-298: "Ancient and Medieval Dream-Books"
Tocci, Franco M., "Teoria e interpretazione dei sogni nella cultura ebraica medievale", in: Tullio Gregory, Ed., *I sogni nel medioevo* (1985), 261-290
Werlin, Josef, "Das Traumbuch des Armen Nikolaus von Prag", *Stifter-Jahrbuch* 8 (1964), 195-208
Werner, Rudolf, "Ein Traum einer hethitischen Königin", in: Erich Neu – Christel Rüster, Hrsg., *Festschrift H. Otten* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1974), 327-330
Wikenhauser, A. "Die Traumgesichte des Neuen Testaments in religionsgeschichtlicher Sicht", in: *Pisciculi*. Festschrift für Franz J. Dölger (Antike und Christentum) (Münster, 1939)
Zintzen, Clemens, "Traumdeutung", in: *Der Kleine Pauly*. Lexikon der Antike, 5 (München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1979), 929-931

[Additamentum, 1995: Patricia Cox Miller, *Dreams in Late Antiquity*. Studies in the Imagination of a Culture (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1994), különösen az ókeresztény irodalom és az egyházatyák álom-magyarázatáról.]

NABÚ-ZUQUP-KÉNA, ADAD-SUM-USZUR, MÁR-ISTAR

AZ ÉRTELMISÉG HELYZETE ÉS LEHETŐSÉGEI A BIRODALMI ASSZÍRIÁBAN

Az értelmiség szó pontos megfelelőjét az ókori Kelet nyelveiben, természetesen, nem tudjuk kimutatni; ebben a hiányosságban azonban a régiség minden kultúrája szinte egyöntetűen osztozik. Nem véletlenül: mind maga a fogalom, mind pedig a hozzá tartozó nyelvi jelek – elnevezések – történeti fejlődés termékei. Ezért, értelmiséget mondva, nagyjából a 18–19. század előtti időkben mindig valamelyest historizálunk: saját világunk képét vetítjük vissza a múltba. Ámde a történeti kutatásnak eredendően ez a természete: saját helyzetünkből, a magunk fogalmait használva nézni a múltat. A múlt éppen ezért érdekes.

Mindamellett, jogosult értelmiségről beszélni a legrégibb társadalmak kapcsán is, ahogyan ezt a kutatás teszi is egy ideje, Max Weber, Mannheim Károly és mások nyomán. Az értelmiség definiciója két koordináta mentén keresendő. Az egyik a történeti-genetikus: mi számított értelmiségi munkának adott helyen és időben. A másik a filozófiai: miképpen tett eleget az adott csoport az értelmiség nembeli (transzcendens) feladatainak. Ez a kettő, és éppen a kettő együtt, különösen izgalmas vizsgálatokat tesz lehetővé, hiszen így, mint Konrád György tanulmánya jelzi, értelmesen tárgyalható a feszültség az értelmiségi lét történeti-genetikus, illetve nembeli-transzcendens minősége között: e két minőség ellentmondásainak koronként más és más a rendszere.

Az ókori Keleten a legáltalánosabb elnevezés, amely mögött mai fogalmaink szerint az értelmiséget kereshetjük, az írnok. A sumer *dubszar*, akkád *tupsarru*, betű szerinti jelentésükben "tábla-író", a legkönnyebben mint sajátos képzettségi és foglalkozási csoport határozható meg. Az írnok cím gyakorta egyszerűen az írásbeliség közönséges hétköznapi területeihez kapcsolódik, s egyszerűen annyi, mint a mi okl. vagy dr. címünk. Bárki lehet írnok: írástudó és foglalkozásában vagy hivatásában írásbeli munkát – vagy azt is – végző; bárki, azaz a hivatali apparátus tagja, a szerkesztő vagy a tudós is. Az értelmiségi munka szellemi és tudományos dimenzióit hagyományosan az *ummánu*, "mester" vagy "bölcs" szó is jelölheti. Már az i. e. 1. évezredben kezd elterjedni a *lu-sid*, eredendően "aki számol", de most: "tudós". Eszerint az értelmiségiek foglalkozási helyzete a társadalmi struktúra egészében a korábbihoz képest megváltozott, s magán az értelmiségen belül is határozottabb belső rétegződés indult meg. Persze, a papi foglalkozások

elnevezéseiben eleve megmutatkozik bizonyos specializáció. Emellett külön elnevezés csak az írnokok egy szűk csoportját illeti: azokat, akik a csillagászati szövegekkel foglalkoznak (*tupsar enúma anu enlil*, az égi jelenségekkel kapcsolatos omen-szövegek, az Enúma Anu Enlil című sorozat írnoka, csillagtudós).

Az asszír birodalom *akmé*-ja, az i. e. 8. század közepétől a 7. század végéig tartó másfél évszázad különösen alkalmas arra, hogy az értelmiség helyzetét vizsgáljuk az ókori Keleten. Ebből az időből való a híres ninivei könyvtár, továbbá öszesen több mint háromezer, a királyhoz, illetve irodájához intézett levél és följegyzés (jelentés), közülük mintegy félezer olyan személyektől, akiket értelmiséginek kell tartanunk a szó legszűkebb értelmében is, valamint számos más levéltári gyűjtemény az ország több nagyvárosából vagy éppen kisebb vidéki központokból, hasonló szövegekkel. Vizsgálataink erre a forrásanyagra támaszkodnak.

Ha Mezopotámia történelmének akármelyik kielégítően dokumentált időszakát nézzük, feltűnik, milyen sok írnok nevét ismerjük, milyen nagy volt az írnokok száma. A III. Ur-i dinasztia korának (i. e. 2100 k.) nem egészen egy évszázadából, tulajdonképpen csak öt-hat városból, több mint 1500 írnok neve maradt ránk, egyedül Lagasból valami 600. Ezek az írnokok azonban tényleg hivatalnokok voltak többnyire. Az újasszír korban az említett levelekből, amelyeket az udvarnak – a királynak – címeztek, csak Assur-ah-iddina (i. e. 680–669) tíz éve és Assurbán-apli (i. e. 668–627) első évtizede alatt mintegy 25 komoly és tekintélyes tudós iratanyaga választható ki, olyanoké, akik többé-kevésbé rendszeresen szerepeltek, megbízásokat kaptak vagy joguk volt saját kezdeményezésükből is feljegyzést előterjeszteni; akiket a királyi udvar foglalkoztatott. Hozzájuk hasonló, de talán alacsonyabb szintű presztizst élvező tudósokat egyébként a százat meghaladó számban ismerünk a jelzett rövid időszakból, legalább egy-két írott emlékük alapján. Az i. e. 7. századból egy – közelebbről nem ismert rendeltetésű – jegyzékben csupa írnok és egyéb értelmiségi foglalkozású személy nevét találjuk, a következő csoportosításban: 7 írnok (vagy esetleg csillagász-írnok), 9 ráolvasó-pap, 5 belsőség-néző (jövendőmondó), 9 gyógyító, 6 engesztelő-pap, 3 madárnéző, 3 álomfejtő és 3 egyiptomi írnok. Az összesen 45 tudós férfiú nyilván az udvarban teljesített szolgálatot, egyikük vagy másikuk nevét ismerjük más forrásokból is. Alighanem ők voltak a királyi udvar tudós testülete, az asszír Tudományos Akadémia. Élükön az írnokok elöljárója állt. Hasonló írnokok és tudósok neve az országnak még mintegy tizenöt városából ismeretes.

A foglalkozások, amelyeket ez a jegyzék említ, ma nem látszanak értelmiségi munkának. Nem fogadnánk el őket tudománynak. A belsőség-néző (*bárú*, vö. haruspex) vagy a madárnéző (*dágil isszúre*, vö. augur) ma legfeljebb egy vallási néprajz tudós vagy gyógyító embereinek – igen

tágan meghatározandó – kategóriájába férne be: egyetemi tanár vagy a filozófiai tudományok (a jövendőmondás) doktora nem lehetne. S itt fogható meg az ókori keleti értelmiség történeti-genetikus minősége. Értelmiségünk, a birodalmi Asszíria tudósai, ilyen foglalkozási csoportokhoz sorolhatók: írnok, azaz előjel (omen) szakértő, belsőség-néző, démonűző, gyógyító (ti. ráolvasással gyógyító), engesztelő ráolvasások papja stb. Ezt a sorozatot azonban a mai taxonómiában nem a gyógyító emberek vagy papi foglalatosságok mellé kell állítani. A tudományos akadémiák osztályai, a professzorok tudománya szolgálhat megfelelő párhuzamul: a modern értelmiség – mindenekelőtt a tudományos értelmiség – jellegzetes funkcióit töltik be ők.

A birodalmi Asszíria tudós értelmiségijeinek nagy létszámú csoportjából háromnak a nevét emeltem a jelen fejtegetések címébe: mint típusok megtestesítőit. Másokról is lehetne – de róluk mindenképpen érdemes külön-külön beszélni. Nabú-zuqup-kéna, akit talán a legjobban ismerünk közülük, az i. e. 700 körüli évtizedekben működött, Kalhu (Nimrúd), az akkori főváros Nabú-templomában. Tőle nem levelek maradtak fenn, hanem tudós és irodalmi szövegek agyagtáblái, másolatok és – sejthetően – eredeti munkák egyaránt. Adad-sum-uszur, mint nemrégiben előkerült adatok bizonyítják, a fia volt, aki Kalhuban nevelkedett, s talán az i. e. 7. század elején, Szín-ahhé-eriba alatt került Ninuába. Az új fővárosba magával vitte apjának számos munkáját is; ezek a táblák utóbb – Szín-ahhé-eriba régi könyvtárának anyagával együtt – Assur-bán-apli könyvtárának törzsállományába kerültek. Ő maga, Adad-sum-uszur, a királyi udvarban főként gyógyító démonűzéssel foglalkozott, ennek a tudománynak volt a mestere, járatos a szakirodalomban, és tapasztalt. Még megérte Assur-bán-apli korát, s fiát is el tudta helyezni az udvarban, a szellemi foglalkozásúak körében. Már-Istar, történetünk harmadik hőse, talán Adad-sum-uszur kortársa volt, de működése, amennyire leveleiből ismerjük, Assur-ah-iddina korára esett.

Egy tekintetben mindhárom tudós különbözik a kor legtöbb más írnok-értelmiségijétől: a magasabb udvari körökhöz tartoztak. Mezopotámiában az értelmiség általában vagy a palota – esetleg valamelyik nagyobb templom – szervezetében tudott elhelyezkedni, vagy intézménytől független volt, s a szolgáltatásaiért kapott jövedelemből tartotta el magát. Egy ráolvasás az i. e. 2. évezred elején négyfajta szakembernek ígér ügyfeleket, ezek: pék, korcsmáros, orvos, jövendőmondó. Ez annyit jelent, hogy a város (nemcsak a *city*, többnyire a *town* is) ezt a négy kézműves mesterséget mint specializált foglalkozást elkülönítette – és el is tudta tartani őket. Falun orvos vagy jövendőmondó sem volt, de a városban megélhetést találtak mindketten. Az i. e. 1. évezredben bizonyos változásokat figyelhetünk meg. A főfoglalkozású kézművesértelmiségiek száma észrevehetően megnövekedett. Ezek a szakem-

berek a mindennapi igények szerint régi típusú jövendőmondó tudományt műveltek, leginkább az állati belsőségek vizsgálatát (extispicium, haruspicium). Ellenben a nagy igazgatási és kulturális központokban, s mindenekelőtt a fővárosban, a királyi udvarban, új eljárások kerültek előtérbe, főként a csillagtudomány. Az egyszerű vidéki jövendőmondók most már kellő tudományos szakirodalommal rendelkeztek, az eléjük kerülő eseteknek többnyire utánanézhettek saját könyveikben is. A jövendőmondás kézikönyvei jelentéktelenebb helységekben is fel-felbukannak, egy-egy agyagtáblán, a nagy sorozatok kivonatos másolataiban. Az új tudománynak még nem volt mértékadó irodalma, amely lehetővé tette volna, hogy az újonnan fölvetődő kérdéseket a rutin biztonságával válaszolják meg. Az *Enúma Anu Enlil*, az égi jelenségek omen-szövegeinek gyűjteménye, még formálódott, a csillagtudomány elvontabb tanainak kézikönyvei csak a nagyobb intézményekben voltak hozzáférhetők. Aki a csillagtudomány terén érdemlegeset tudott mondani, akár csupán valamely égi jelenség, például, egy fogyatkozás megfigyelésével, az számíthatott az illetékesek kitüntető figyelmére. Nos, új elemek ebben a helyzetben: a képzett vagy éppen tudós szakemberek nagy száma vidéken is, ellátottságuk a hagyományos szakirodalommal, továbbá, szerveződésük – minden jel szerint – önfenntartó munkaközösségekbe (*a/esirtu*, "tízek"), testületekbe (*piqittu*), s végül, e testületek esetleges, alkalmi kapcsolata a királyi udvarral. Számos jelentés, amelyet, például, égi jelenségekről, fogyatkozásról, újholdról stb. Assur-ah-iddina kapott, ilyen testületektől ered. Ezek számára kitüntetés volt, hogy a királyi udvar – vagy a fővárosban működő tudós testület, az Akadémia – meghallgatta, netán olykor megkérdezte őket, hogy munkálkodásuk ország dolgához kapcsolódhatott. Hogy a király esetleg személyükre is felfigyelt, esetleg a fővárosba hívta őket. Az égi előjelek egyik – láthatóan – kiváló szakértője írja egy följegyzésben: "A tudomány (*tupsarrútu*) nem hallatszik (?) a piacon. Bárcsak magához hívatna a királyok ura, bármely napon, amikor számára alkalmas, hogy előadjam uramnak, a királynak, miképpen ítélem meg a dolgot." Hogy csak kihallgatást kér-e a királytól, avagy Ninuába – az udvarba – szeretne kerülni: nem tudjuk. Azt sem tudjuk, pontosan mit akart mondani ezzel a tudománnyal a piacon. Hogy a piacon nem szokás, nem lehet a tudományról vitatkozni? Ilyen helyeken nincs tudomány? Vagy hogy ami ott hangzik el, azt nem hallják meg az erre illetékesek? Nem veszik tudomásul? Akárhogy van is, a piac és a tudomány a szöveg szavaiban szemben állnak egymással. A fogalmazvány nem éppen a tudósok szókratészi életvitelét tanúsítja. Éppen nem azt; s ennek a különbségnek minősítő értéke van. Az értelmiség Asszíriában betagolódott a királyi udvar meghatározta rendbe. A vezető értelmiség működésének intézményi háttere csak a királyi udvar lehetett. Egy másik feljegyzésben olvassuk: "A világ királya: Marduk isten képmása.

Urunknak, a királynak nemcsak a haragját érezzük, ha megharagszik a szolgáira: de tapasztalni szoktuk a kegyességét is."

Felforgatva a három tudós időrendjét, foglalkozzunk először Adad-sum-uszur alakjával. Mint már említettem, Nabú-zuqup-kéna fia volt, tehát gyermekkora óta élvezhette a legmagasabb értelmiségi származás előnyeit. Szellemi előnyeit is, persze. Leveleiben verset idéz, sőt, olykor maga is versszerűen szerkeszti meg hízelgő szavait (egy ilyen szakaszt az egyik leveléből a cikk végén, a Függelékben idézni fogok). Szín-ah-hé-eriba idején már udvari méltóság, s ettől kezdve, de kivált Assur-ah-iddina évtizedében, és még Assur-bán-apli alatt is, igaz, ekkor már mint "(a király) házának öreg szolgája", sűrűn írja jelentéseit ura számára; összesen több mint 60 levél, az egyik legnagyobb corpus maradt fenn tőle. A király legfőbb orvostudorának számított. Néhány levele, amelyeket másokkal együtt írt a királynak, arról tanúskodik, hogy egy időben amolyan intézetet vagy intézményes munkacsoportot vezetett. Talán ő irányította a későbbi király, Assur-bán-apli nevelését. Alakjában vélte felismerni az asszíriológiai kutatás egy időben Ahiqar történeti mintáját – tévesen bár, de nem ok nélkül. Adad-sum-uszur járatos volt a ráolvasásokban, a kedvező és baljós napok tudományában (hémerológia), a csillag-omenekben: mindenben, ami a tudományok terén a királyt érdekelhette. Leveleiben a jövendőmondás tudományának igen alapos ismeretéről ad bizonyságot, kitűnően ismeri a szakirodalmat, a sorozatokat, és jó megfigyelő, tapasztalt az eljárások terén is.

Miben áll a tudománya? Mindenekelőtt szolgálat volt. Adad-sum-uszur megrendelésre – legyünk finomak: felkérésre, megbízásra – dolgozott. Személyében beilleszkedett a királyi udvarba; nap mint nap fölmerült ügyekben foglalt állást, adott szakvéleményt, tett javaslatot. A tudomány iránti napi igények kielégítésén fáradozott. Egyre írta szakértő leveleit, miközben udvaronccá lett; tudós udvaronccá, igaz. De az álarc vagy maszk ráégett a bőrére. A tudomány szót itt teljes komolysággal használom. Adad-sum-uszur a gyógyítás tudományos irányzatát képviselte.

A mezopotámiai gyógyászatban két szemléletmód, iskola, irányzat vagy szervezeti szint különböztethető meg. Az egyik a gyakorlati iskola, a tapasztalatokon alapuló gyógyítás, füvek és ásványok, valamifajta kezelés. A másik a tudományos iskola, amely a betegséget az elmélet felől közelítette meg, a démoni világkép felől, vagyis varázslattal és ráolvasással gyógyított. Nyomatékkal mondom: ez utóbbi volt a tudomány. Minél elméletibb, annál inkább a kor hivatalos világképéhez kötött, az uralkodó szemlélethez, elfogadott gondolkodási szkhémákhoz. A gyakorlati iskola nem sok társadalmi megbecsülést élvezett. A presztizs a tudományé volt, azé az iskoláé, amely a tudományos világnézet alapelveit alkalmazta. Tekintély járt vele, rang és cím. Pénzt nem mondok: az újasszír korban a *cash* remuneráció még igen ritka volt. A

tudományosság kritériuma az újasszír kor szellemi életében végső soron nem más, mint az, hogy egy adott tan, valamely "szaktudomány" igazodik-e, deklarative is, az uralkodó világképhez. Ez a világkép már nem szorul további ellenőrzésre: alapjaiban nem bírálják. Az egyedül tudományos világnézet; így maga az igazság, abszolut érvényű. Módosítani is csak úgy lehet, egy-egy elemében, hogy az egésznek a mindig is hirdetett folyamatosságában ne látsszék változás. Akik a régiségben, Asszíriában, a gyógyítás vagy a még ennél is fontosabb jövendőmondás tudományát – tudományágait – művelték, persze, tudtak valamit, amire az őket körülvevő világnak – megbízóiknak, közönségüknek – szüksége és igénye volt, s amire ők, hivatásosak, életüket tették, legjobb szellemi erejüket szánták. Minősíthetjük őket akár tudósnak, akár sarlatánnak, azon az alapon, hogy mi magunk mit tekintünk tudománynak? A történész felelete erre a kérdésre, meggyőződésem szerint, csak ez lehet: nem. A múltban rendszerint azt tartjuk tudománynak, ami a mi tudományunkból – a mindenkori "mi" tudományából – előlegezett valamit: szemléletet, módszert, tényanyagot. S tudománytalan az, ami ebbe a körcikkbe nem fér bele. A történésznek azonban éppen a tárgy történetiségét kell elfogadnia: a tudományt a maga korában. Történészként aligha mondhatunk mást, a legáltalánosabban, mint hogy tudomány mindig az, amit az illető kor annak fogad el. Mindamellett, a magasan kvalifikált, speciális vagy elméleti tudás értéke, helye a társadalomban, s persze, tartalma is, szüntelenül változik. E változás természetét vizsgálni ugyancsak érdemes. Az asszírok tudományossága talán kínál általánosabb tanulságokat is. Az ókori Keleten, ezt nem nehéz észrevenni, folyamatosan, ha nem is radikálisan, változik a tudományok normatív szemléletmódja. Vagy ahogyan Thomas S. Kuhn mondja, a paradigma. A világkép egésze. S vajon hiheti-e bárki is, hogy a paradigma a tudományban nem változik meg soha többé? Vajon az emberiség tudománya nem lesz-e majd nemcsak "több", hanem mindig egy kicsit más is? Az ismeret és a szemlélet igazságai történetileg változnak. Lehet-e abszolutnak tekinteni egy időbeli sorozat valamely pontját, még ha ez a pont az adott pillanatban konszenzusnak számító világkép is? Nézzük a régiek tudományát a maga legáltalánosabb történeti keretei között; folyamatosságról vagy diszkontinuitásról beszélni csak így van értelme. S így látjuk azt is, hogy nincs – eddig még nem volt – örök érvényű tudományos igazság, sem pedig egyedül tudományos világnézet. Amilyen világnézetnek egyébként a jövendőmondó tudomány kétségkívül számított a birodalmi Asszíriában.

Ami az i. e. 7. század tudósait illeti, Adad-sum-uszurt és társait: tudományukban – könnyen ellenőrizhetjük – hosszú évszázadok ismeretei halmozódtak fel. Az előjeltudomány, de a gyógyítás tudománya is, fontos feladatának tekintette az akkumulációt: az ismeretek felhalmozását. Minél nagyobb tudásanyag gyűlt fel az agyakban és az agyag-

táblákon, annál nagyobb volt a tudósok és a tudomány tekintélye. Ismereteik ellenőrzésére, a tudományos szemlélet "falsifikáció"-jára nem került sor. Pedig viták, részletcáfolatok, bizony, sűrűn akadtak. Maga Már-Istar is ad példát ilyesmire, amikor leveleiben kétségbe vonja, mondjuk, más tudósok előjel-értelmezéseinek a helyességét, s figyelmezteti a királyt, ne hallgasson a tévtanokat hirdetőkre. Ez azonban csak a részletek körüli véleménykülönbség mindig: az elfogadott világkép érvényre juttatása a gyakorlatban. Ha nem egyenest valami még rosszabb: denunciáció.

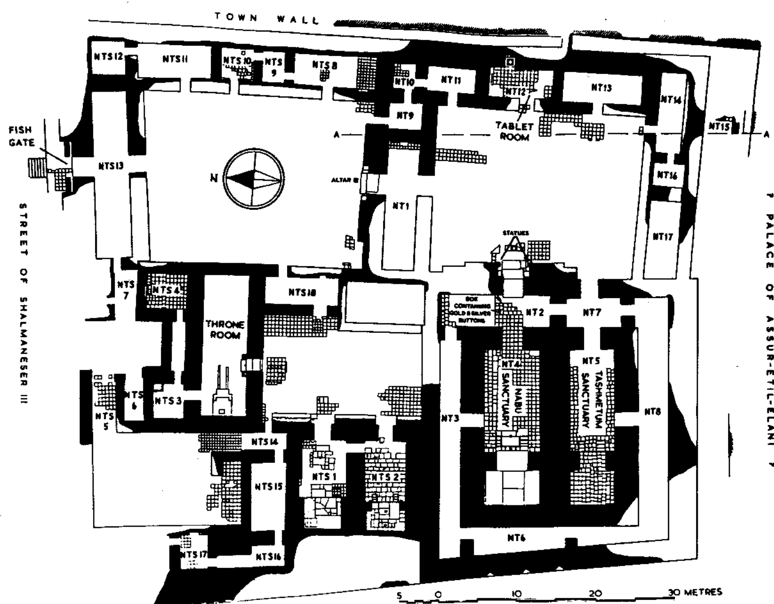
Reflektálatlan gondolkodás és a külső ellenőrzés alól kivont világkép; a megbízások szorgalmas teljesítése és hízelgő hűség a hatalomhoz; s ugyanakkor a hagyomány elevenen tartása és óriási tudás: ez Adad-sum-uszur személyiségének és helyzetének képlete. Neve szerepel földbirtokokat regisztráló okmányon is.

A harmadik tudós értelmiségi, akinek nevét a címben feltüntettem, s aki az imént már szóba került: Már-Istar. Sok tekintetben hasonlít Adad-sum-uszurhoz. Képzettségük, szakértelmük, szellemi tevékenységük köre nagyjából egyforma. Mindössze hogy Már-Istar szűkebb szakterülete a csillagtudomány, az égi előjelek értelmezése. Ránk maradt leveleinek száma sem sokkal kisebb, mint Adad-sum-uszur corpusa. Mégis, Már-Istarról sokkal kevesebb személyeset tudunk. Nem ismerjük származását; nem tudjuk, mi lett vele a *floruit*-ját követően. Szellemi janicsár? A király személyes meghatalmazottja volt Délen, Babilóniában, ahol Asszíria kegyetlen háborúi és dúlásai után Assur-ah-iddina most új politikát próbált megvalósítani: a békét; de minden engedmény nélkül asszír szellemű békét. Már-Istar megbízatása különleges volt. Minden udvari cím vagy rang nélkül bár, ő irányította Babilóniában a templomok újjáépítését, ellenőrizte a szertartásokat. Sorra járta az ország templomait, felkereste a méltóságokat, beszélgetett mindenkivel, informálódott a papok és írnokok felkészültségéről, kipuhatolta a tisztségviselők érzelmeit egymás – és főként a király iránt. S mindent azon nyomban jelentett a királynak. Kedvenc formulája a leveleiben: "Uram, a király tudjon (róla)." Kérlelhetetlen és megvesztegethetetlen, de az illetékességének körébe tartozó személyekről minden kis pletykát meghall és komolyan vesz, hasznosítani igyekszik. Ítélőképessége, amit tudós felkészültsége hitelesít, mindig résen van; eszmei hűsége mindig éber. Ha akár tájékozatlanságot, akár megingást tapasztal, azonnal jelenti: "a király tudjon róla." Babilóniában nem egyszer tiltakoztak, olykor maga az asszír helytartó is, követelései vagy rendelkezései ellen, de végül rendszerint az ő akarata és elgondolása jutott érvényre. Megrögzött ritualista volt; egy teljes holdfogyatkozást (i. e. 671. december 27/28) követően, hogy a baljós előjel fenyegetését elhárítsa királya felől, maga rendezte meg és irányította a "helyettesítő király" szertartást, amelyet ilyen esetekre a hagyomány írt elő. Egy

hasonló alkalommal Adad-sum-uszur csak azt tekintette kötelességének, hogy tudományos szempontból hozzászóljon az előjel értelmezéséhez. Ezúttal talán még a "helyettes" személyét is Már-Istar választotta ki: egy magas rangú babilóniai főpap fiát érte a tisztesség, hogy mint "helyettes" király a szertartás utolsó mozzanataként – meghaljon. Már-Istar voltaképpen a király "szeme" és "füle" volt, ahogyan az óperzsa királyi udvarban fogják majd mondani. Az elvek harcos képviselője, mindig a király szolgálatában; de tudós, tagadhatatlanul az. Ha kell, kapásból négy-öt odavágó oment is felsorol a levelében, értelmezi őket, változatokat ismertet, mások magyarázataihoz megjegyzéseket fűz: mintha csak valamely tudományos gyűjteményhez írna kommentárt. Ha tudományos kérdésekről beszélt is: tudta, nem babra megy a játék. Udvari címe vagy rangja nem volt, még az "írnok" címet sem használta, pedig ez megillette volna, egy névjegyzék így említi. Mint tudós is csak a király embere; urának halála után alakjára teljes homály borul.

S most érkeztünk el oda, hogy három tudós értelmiségink elsejéről beszéljünk. Nabú-zuqup-kéna régi írnokcsaládból származott, őse (Gabbi-iláni-éres) udvari írnok – az írnokok elöljárója – volt az i. e. 9. században, apja (Marduk-sum-iqísa) is mint írnok szolgált. Ő maga II. Sarrukín (i. e. 721–705) és Szín-ahhé-eriba (i. e. 704–681) királyok alatt működött, az i. e. 700 körüli évtizedekben. Nevét számos agyagtábla írnoki záróformulája (kolofon) őrzi, részben Kalhuból, de – mint már említettem – Ninuából is. Összesen csaknem félszáz általa írt tábla maradt fenn. (Első ismert táblája i. e. 718-ból, az utolsó pedig i. e. 684-ből való.) Pályafutásának több évtizednyi idejét tekintve, ez önmagában talán nem volna valami sok, egy átlagos méretű táblán az írnok rendszerint nem dolgozott még egy hónapig sem, de az eddig előkerült anyag nyilván csak egy töredéke Nabú-zuqup-kéna teljes életművének – és az övé még így is a legterjedelmesebb írnoki oeuvre-ök közé számít. (Meg kell jegyeznem, hogy mind a fia, Adad-sum-uszur, mind pedig az egyik – más fiától való – unokája, Istar-sum-éres, hozzá hasonlóan szorgalmasak voltak, ami az általuk írt táblák mennyiségét illeti.)

Egész élete Kalhuban folyt le, Asszíria akkori fővárosának egyik templomában. Max Mallowan ásatásai idestova három évtizeddel ezelőtt feltárták a Nabú isten templomának (Ezida) belső udvarából, a szent fülke bejárati ajtajával átellenben nyíló helyiséget (száma az ásatási tervrajzon: NT 12), amelyben dolgozott, vagy legalábbis ahol munkái java részét őrizték. Álldogáltam ezen a helyen magam is, akkor (1968-ban) már személyes vonzalmat érezve a mester iránt.



10. ábra: Kalhu (Nimrúd): A Nabú-templom alaprajza. (M. Mallowan, *Nimrud and Its Remains*, VI. tábla.) A déli udvarból, Nabú és Tasmétum kettős szentélyének bejáratával átellenben, a könyvtárszoba (az alaprajzon: NT 12, "*Tablet room*"), ahol i. e. 700 k. Nabú-zuqup-kéna szokott volt dolgozni

Nabú-zuqup-kéna mint írnok írással töltötte egész életét. Ebben az időben Kalhu nemcsak főváros: Asszíria szellemi életének központja is. Talán egy nemzedéknyi idő telt el azóta, hogy Kalhuban – babilóniai mintára bár, de Asszíria földjén először – egy újfajta csillagtudomány kezdett kibontakozni. A szemléletváltás – mondhatnék, Kuhn szavával, paradigmát is – Ninurta és Nabú istenek papjaitól indult ki. Egyszerű szavakkal: a korábbi előjeleknél egzaktabbakat akartak. Ehhez arra volt szükség, hogy a lehető legnagyobb pontossággal meghatározzák az ominózus esemény adatait. Lévén jobbára égi jelenségekről szó, mert hogy ez esett az ő illetékességük körébe, bizonyos rendszerességgel figyelték az égboltot: a Holdat és a bolygókat, de alkalmilag az állócsillagokat is. A megfigyelések alapján, elemi matematikai extrapolációk segítségével, számításokat is végeztek, hogy jó előre meg tudják adni az ominózus esemény időpontját (*adannu*) stb. Asszíriában Ninurta és Nabú papjai voltak az első "káldeusok", hogy a később elterjedt és Európáig visszhangzó nevet használjam; a csillagoknak nem papjai, hanem – tudói. A csillagtudomány szemléletváltásának következmé-

nyeképpen megváltozott Ninurta és Nabú helyzete a pantheonban. Nem annyira a kultuszban, persze: főként a theológiában. Hiszen azelőtt sem a hatalom istenségei voltak: inkább írnokok, tudósok pártfogói. Mostantól fogva még nagyobb tekintéllyel. Ez idő tájt öltött, főbb vonásaiban, végleges alakot az égi jelenségek előjeleit magába foglaló hatalmas sorozat, az *Enúma Anu Enlil*, több ezer előjel-szöveg gyűjteménye. Ha más nem, legalább a terjesztés részben asszír írnokok érdeme lehetett. Mindenesetre, a sorozat ránk maradt másolatai – csupa töredék – között számos agyagtábla Nabú-zuqup-kéna keze munkája. Még fontosabb adalék, hogy több kolofonból ítélve, talán ő szerkesztette, és esetleg részben írta is, a mezopotámiai spekulativ kozmológia legjelentősebb művét. *I-nam-gis-hur-an-ki-a*, "Íme, ez az ég és föld alaptörvénye, (a kölcsönös megfelelés...)": a lényeget már ez a cím (incipit) jelzi. A számunkra több ponton is, bizony, nehezen érthető, ezoterikus, helyenként – ha jól értjük – bizarr szöveg a világegyetem, ég és föld arányait írja le, matematikai és asztronómiai kategóriákban: a részek és elemek megfeleléseit, a méreteket és arányokat, a törvényeket. Spekulativ tudomány, szoktuk mondani. Azt hiszem, merőben ahistorikus módon. A helyes az volna, erről beszéltem korábban, ha pusztán így mondanánk: tudomány. Ebben a szövegben látjuk kibontakozni, Mezopotámiában először, az elvont tudományos világképet. Ez a világkép nem független a korától; hogyan is lehetne az? De láthatóan tiszta tudomány, s ugyanígy láthatóan az éppen legkorszerűbb elmélet érvényesül benne. Ezt kell megállapítania a történésznek. S ha nemcsak a kor érdekli, hanem az ember is, tegye hozzá rögtön: ez a tudomány nem konszenzus, ehhez tudós elme kell, a konszenzustól továbblépni merő.

Nabú-zuqup-kéna tudós volt, s ha a Megfelelések szerzőségét illetően sejtésem megáll, nyilvánvaló, hogy matematikai asszociációiban elmélyültebb és okosabb, mint bárki más a kortársai közül. De maradt fenn tőle azért másfajta szöveg is. Például, ráolvasások, amelyeket bizonyára fia, Adad-sum-uszur is használt majd. És az ő neve áll a Gilgames-eposz újasszír változatának sokat vitatott XII. tábláján is kolofonban.

Más összefüggésekben már több ízben foglalkoztam ezzel a különös, izgalmas és kihívó szöveggel. Mint ismeretes, a XII. tábla, amely nyilvánvalóan az újasszír korban keletkezett, a törzsanyaghoz – az Uruk hajdankori királyáról szóló hősi ének szövegéhez – csatolva, mintegy függelékképpen, de a kompozició szerves részeként: az alvilágot idézi meg. Egy élénk ritmusú, hosszú és heves párbeszéd során az alvilágban foglyul ejtett Enkidu "szelleme" elmondja barátjának, Gilgamesnek, milyen az élet a halottak országában. Mi a sorsa a holtaknak: kinek-kinek ahogyan élt. Az akkád szöveg egy akkor már ezer vagy másfél ezer éves múltra visszatekintő sumer Gilgames-költemény második felének, csak az akkád eposzhoz illő második felének, majdnem szó szerinti

akkád fordítása. Ebben az értelemben, s a kor normái szerint, feltétlenül tudós mű. Egy igen jó könyvtárban ülő, képzett, élete során mindenféle agyagtáblákat megismert *filosz* merész vállalkozása. Új fordításban föleleveníteni egy már-már feledésbe merült régi szöveget: beavatkozott a hagyományalakulás spontán folyamatába. Más szempontból nézve, az alvilág leírása jól értelmezhető a divinatio keretei között. Ha tetszik: előjel. Nem szokatlan abban a korban, sem pedig Nabú-zuqup-kéna munkásságában. Tudós jövendölés az élet értelméről. Vagy pedig intés. Kérdés – felelet szerkezetben: ez a diszkusszió és a töprengés műformája Mezopotámiában. Aki ezt a szöveget csinálta, akár Nabú-zuqup-kéna, mint meggyőződésem, akár – mert sejtésemhez nincs közvetlen bizonyíték – bárki más: szüksége lehetett a gondolati anyagára. Aligha terheljük meg túlságosan a szöveget, ha már a puszta létét is valamifajta reflexiv gondolkodás eredményének tartjuk. A szerző nem vetette el a hagyományos világképet; élt benne, ez volt a közege: felhasználta. Mérni akarta az élet értékét, az emberi életviteleket, mint a közönséges létezés, a család vagy a hősi tett. Mérni abban, ami a leginkább egyetemes sors: a halálban. Hagyományos anyagot választott. Gilgames, az építkező király és kalandokban győztes hős: eleven hagyomány. De ez a szöveg, a keserű hangú XII. tábla a Gilgames-eposz végén, nem lehet egyszerűen véletlen lelet vagy penzum. Hanem olyasmi, amit maga választ feladatul, aki alkalmas rá, aki elszánt az önálló gondolkodásra; olyasmi, amit az írnok maga kell, hogy fontosnak tartson. Szembenézni az életmintákkal és az eszményekkel: hogy a legáltalánosabban fogalmazzak, az értelmiségi létnek éppen ez a nembeli-transzcendens minősége. Az önvizsgáló kétely; s amit ez sugall az embernek.

Mi volt hát a helyzete és a lehetősége: mit tehetett az értelmiség a birodalmi Asszíriában? Azt, amit empiriánk mutat, amit tudós írnokaink életük típusosságával elénk állítanak. Az értelmiség nagyobb hányada derék szellemi kézműves volt, hétköznapi dolgaiban ügyetlen vagy ügyes, de élni és gondolkodni csak a közfelfogás szerint tudott. Szolgálta az uralkodó paradigmát: a tudományosnak elfogadott szemlélet alapján, kézikönyvei segítségével keresett konkrét megoldásokat, s az újszerű gondolatokat legtöbbször nyilván ijedten elhessentette magától. Szellemi függetlenséghez nem a kisvárosi jövendőmondó jutott, nem ez az értelmiség, még ha volt is könyvtára, vagy a jobbaknak és szerencsésebbeknek közülük munkatársai, tanítványai, hanem legfeljebb aki valamelyik nagy intézményhez kapcsolódhatott, az igazi szellemi világközpontokhoz. S ilyen alig volt néhány az egész asszír oikumenében, írnokaink világában. De még az ott nyerhető tágabb tér is, mit kínált lehetőségül? A sima nyelvű és hízelgő szavú írnok bejutott a királyi udvarba, a gyógyítás kiváló szakembere tudós udvaroncnak, a királyfi nevelőjének. A jó eszű

csillagtudós, éles viták mestere elvállalta a különleges megbízott szerepét, hogy a király szeme és füle legyen, s éber éleselméjűséggel írta a följelentéseket. Egy-egy nagy tehetség tiszta tudománnyal foglalkozott. Világképet fogalmazott, kiszámította az égi magtár térfogatát. Nem sejtvén, nyilván, hogy tudós meggyőződése, az alap és felépítmény tana, ti. a hatvanas szám mint a mindenség építményének törvénye, és az erre visszavezetett determinációk: meggyőződése, amelynek kifejezésével még igazított is valamicskét a konszenzuson, magától elesik majd, ha egy más magyarázat bontakozik ki az övé mellett vagy annak ellenében. Ebben a világban mozgott az értelmiség a birodalmi Asszíriában.

A gazdag forrásanyagból elénk rajzolódó típusok közül talán mégsem az éber eszme-őr a legfontosabb; s nem is a készséges tudós. Hanem a kalhui *otium* lakója, akinek az élete öncélú spekulációk és kétkedő töprengések között telt el. Filológusként a régi agyagtáblákat forgatta, s ezeknek a szavával szólt kortársaihoz. Sumer szöveggel kérdezett rá, hogy mit ér a hősi tett, s mit a megszállott építkezés. Sumer szövegeken mérte le saját korát.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ

E tanulmányomat eredetileg előadásként mutattam be az Ókortudományi Társaság felolvasó ülésén (Budapest, 1982. november 12), majd pedig "Zur Rolle der Intellektualität in der Politik Mesopotamiens" címmel Grazban, az Egyetem Ókortörténeti és Ókortudományi Intézetének meghívott előadójaként (1985. december 12). – Előadásom kéziratát lényegében változatlanul közlöm, csupán a legszükségesebb irodalmi utalásokkal kiegészítve.

A régi és Európán kívüli társadalmak értelmiségi csoportjainak kutatásához és megértéséhez, Max Weber és Karl Mannheim ismert munkái mellett, különösen sok ösztönzés meríthető Edward Shils tanulmányaiból, lásd gyűjteményes kötetét: *The Intellectuals and the Powers* (Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1972, reprint: 1983). Konrád említett tanulmánya: Konrád György – Szelényi Iván, *Az értelmiség útja*... (Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1978), kül. p. 13 skk. A tudományos paradigma fogalmához lásd, természetesen, Thomas S. Kuhn nemrég – Bíró Dániel kitűnő fordításában – magyarul is kiadott könyvét: *A tudományos forradalmak szerkezete* (Bp.: Gondolat, 1984); a "falsifikáció"-hoz pedig Karl Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, illetve *Conjectures and Refutations: The Growth of Scientific Knowledge.* A tudomány történeti fogalmával kapcsolatosan itt csak egy-két alkalmi megjegyzést tehettem. Az igényesebb vizsgálatoknak szembe kell néznie azokkal a kérdésekkel, amelyeket Paul K. Feyerabend tett fel, lásd *Against Method*, illetve *Erkenntnis für freie Menschen* (Edition Suhrkamp, 1011) (2. kiadás, Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1981) stb.

Asszíriáról az itt szóban jövő időszakban a legjobb összefoglalást adja H.W.F. Saggs, *The Might That Was Assyria* (London: Sidgwick and Jackson, 1984). A korszak írnokait mint értelmiséget mutatja be A. Leo Oppenheim, "Divination and Celestial Observation in the Last Assyrian Empire", *Centaurus* 14 (1969), 97-135; illetve "The Position of the Intellectual in Mesopotamian Society", *Daedalus* (Spring, 1975), 37-46. A folyóiratnak ugyanebben a füzetében P. Garelli cikke, "The Changing Facets of Conservative Mesopotamian Thought", *Daedalus* (Spring, 1975), 47-56, olyan jelenséget érint, amely a tanulmányomban tárgyalt kérdések hátteréhez fontos, itt azonban nem tárgyalhattam, ti. a szellemi élet változásainak hosszú időn át ható törvényszerűségeit. Az írnokokról, a rájuk vonatkozó eredeti elnevezésekről és tevékenységük forrásairól – babilóni anyag alapján – értékes tényelemzés Muhammad A. Dandamaev könyve: *Vavilonszkie piszcy* (Moszkva: Nauka, 1983). A bölcs és a bölcsesség fogalmához lásd Hannes D. Galter, "Die Wörter für «Weisheit» im Akkadischen", in: I. Seybold, Hrsg., *Festschrift für G. Molin...* (Graz: Akad. Druck- u. Verlangsanstalt, 1983), 89-105; az akkád intellektuális költészethez Igor S. Klocskov, *Duchovnaja kul'tura Vavilonii* (Moszkva: Nauka, 1983). Az írnokokra vonatkozó forrásanyag jól használható gyűjteménye egyébként a III. Ur-i dinasztia itt említett korából, H. Waetzoldt, *Das Schreiberwesen in Mesopotamien nach den Texten aus neusumerischer Zeit* (Habil.-Schrift, Heidelberg: 1973, MS), kül. p. 182 skk., a nevek jegyzéke. Az asszír írnok-szakértők fent említett jegyzéke in: C.H.W. Johns, *Assyrian Deeds and Documents*, II (Cambridge: Deighton Bell, 1901), no. 851; lásd hozzá A.L. Oppenheim, *Centaurus* 14 (1969), p. 100. Az ékírásos irodalmi táblák kolofonjairól: H. Hunger, *Babylonische und assyrische Kolophone* (Alter Orient und Altes Testament, 2) (Kevelaer: Butzon & Bercker & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968), lásd Nabú-zuqup-kéna munkáihoz p. 90 skk., Nr. 293 skk. Végül, csak valamivel későbbi időszakra vonatkozóan ugyan, de általános érvényű szakelemzéseket ad az írnokokról H.-M. Kümmel, *Familie, Beruf und Amt im spätbabylonischen Uruk* (Berlin: Gebr. Mann, 1979), az írnokokhoz lásd p. 108 skk. [Az értelmiség anyagi helyzetét az újasszír korban egy, mint várható is, panaszos levél nyomán ismerjük, lásd Simo Parpola, "The Forlorn Scholar", in: Francesca Rochberg-Halton, Ed., *Language, Literature, and History: Philological and Historical Studies Presented to Erica Reiner* (American Oriental Series, 67) (New Haven, CT: American Oriental Society, 1987), 257-278. – A tárgyhoz lásd, még e fontos szöveg ismerete nélkül, Vargyas Péter, "A szellemi és fizikai munka anyagi megbecsülése az ókori Mezopotámiában", *Keletkutatás*, 1986, ősz, 3-16.]

A tanulmányomban tárgyalt időszak asszír tudósainak leveleit mintaszerűen kiadta és feldolgozta S. Parpola, *Letters from Assyrian Scholars to the Kings Esarhaddon and Assurbanipal*, I: Texts; II: Commentary and Appendices (Alter Orient und Altes Testament, 5/I-II) (Kevelaer: Butzon & Bercker & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1970, 1983). A könyv, mondhatni, teljes dokumentáció a korszak tudományának minden aspektusához a levelek és egyéb írott források alapján. A II. kötet bevezetése, pp. XIV-XXI – Oppenheim fentebb említett két tanulmánya mellett – a történeti értelmiség-szociológia egyik legjobb kísérlete az

ókori Kelet forrásai alapján. A "helyettesítő király" szertartásához lásd uo., p. XXII skk.; az idevágó gazdag korábbi irodalmat külön nem ismertetem. A másik forráscsoport, a jelentések szövegét kiadta R.C. Thompson, *The Reports of the Magicians and Astrologers of Nineveh and Babylon...*, I-II (London: Luzac, 1900; reprint: New York, NY: AMS Press 1977), ezen az anyagon és számos hasonló, általa feltárt tábla szövegén alapszik Oppenheim fent említett – úttörő jellegű – cikke a *Centaurus* hasábjain. Két rövid idézetem lelőhelye: Thompson, i. m., no. 210 ("A tudomány nem..."), illetve no. 170 ("A világ királya..."); mindkettőhöz lásd Oppenheim, i. h., p. 115 sk. is.

A mezopotámiai tudomány jellegét megszabó két szemléletmódot elsőként Edith K. Ritter határozta meg: "Magical-Expert and Physician. Notes on Two Complementary Professions in Babylonian Medicine", in: *Studies ... Benno Landsberger* (Assyriological Studies, 16) (Chicago: The Univ. of Chicago Press 1965), 299-321; mint dolgozatának címe is mutatja, a gyógyászat anyagában. Általánosabb érvényű tudományelméletté Oppenheim fejlesztette a felismerést, lásd összefoglaló művét: *Az ókori Mezopotámia* (Budapest: Gondolat, 1982), kül. p. 355 skk. A jövendőmondó tudományról jó összefoglalást ad O.R. Gurney, "The Babylonians and Hittites", in: M. Loewe – C. Blacker, Eds., *Oracles and Divination* (Boulder, Colorado: Shambala, 1981), 142-173; illetve, még szélesebb alapokon, Jean Bottéro, "Symptômes, signes, écritures", in: J. P. Vernant, et al., *Divination et rationalité* (Paris: Éditions du Seuil, 1974), 70-197. Az egyik szakágazat bemutatása: Ivan Starr, *The Rituals of the Diviner* (Bibliotheca Mesopotamica, 12) (Malibu, CA: Undena, 1983). De minden modern elemzésnek is Cicero munkájából (*De divinatione*) kell kiindulnia.

A három tudós, akikről tanulmányomban részletesebben írtam, már régóta magára vonta a szakkutatás figyelmét, alakjukkal gazdag irodalom foglalkozik.

Nabú-zuqup-kéna asztronómiai munkáihoz újabban lásd A. Schott, "Das Werden der babylonisch-assyrischen Positions-Astronomie...", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 88 (1934), 303-337, kül. p. 324 skk.; D.J. Wiseman, "Assyrian Writing-Boards", *Iraq* 17 (1955), 3-13, kül. p. 9 sk.; H. Hunger, "Neues von N.", *Zeitschrift für Assyriologie* 62 (1972), 99-101. [Nemrégiben Stephen J. Lieberman összeállította a Nabú-zuqup-kéna nevét viselő táblák kimerítően teljes jegyzékét, in: *Hebrew Union College Annual* 58 (1987), p. 204 skk., 222. jegyz., és behatóan elemezte a tudós tevékenységét is, uo., pp. 204-217.] A fentebb is tárgyalt I-nam... töredékeit feldolgozta és nyelvi stb. tekintetben kommentálta Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Diss. Birmingham, 1980, MS), pp. 1-40. [Utóbb nyomtatásban is, szövegkiadás és magyarázatok: (Oxford: Clarendon Press, 1986), p. 17 skk.] Rövid megjegyzéseimmel, természetesen, még csak jelezni sem tudtam a mű lényegi tartalmát; a Nabú-zuqup-kéna szerzőségére vonatkozó sejtésem további bizonyításra szorul. A nimrúdi ásatásokról, s közelebbről a Nabú-templom bennünket érdeklő helyiségéről minden felvilágosítást megad M.E.L. Mallowan, *Nimrud and Its Remains* (London: Collins, 1966), kül. I, p. 231 skk.; Folding Maps, etc., Pl. 6; továbbá J.N. Postgate – J.E. Reade, "Kalhu", in:

Reallexikon der Assyriologie, 5 (Berlin & New York: Gruyter, 1976-1980), 303-323, kül. p. 309 skk. (ásatás), 321 sk. (táblák); E. Heinrich, *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien* (Denkmäler antiker Architektur, 14) (Berlin & New York: Gruyter, 1982), I, p. 266 skk. A Gilgames-eposz fejlődéstörténetéhez lásd most J.H. Tigay, *The Evolution of the Gilgamesh Epic* (Philadelphia: Univ. of Pennsylvania Press, 1982). A szóban forgó XII. tábla szövegét lásd A. Shaffer kiadásában: *Sumerian Sources of Tablet XII of the Epic of Gilgames* (Diss. Univ. of Pennsylvania, 1963, MS), p. 45 skk.; magyar fordítását, a sumer szöveg alapján, de tekintettel az akkád változatra is, Komoróczy G., *"Fénylő ölednek édes örömében..." A sumer irodalom kistükre* (2. kiadás, Budapest: Európa, 1983), 190 skk. A XII. tábla helyéről az eposz újasszír változatában, és Nabú-zuqup-kéna szerzőségének föltevéséről részletesebben: Komoróczy G., *A sumer irodalmi hagyomány* (Budapest: Magvető, 1979), p. 495 skk.

Adad-sum-uszur leveleit kiadta Parpola, i. m., I, p. 88 skk., no. 119 skk.; II, p. 101 skk. A corpust, és Adad-sum-uszur pályáját, nemrégiben ketten is tárgyalták, lásd K. Deller, "Die Briefe des A.", in: W. Röllig, Hrsg., *Festschrift Wolfram F. von Soden* (Alter Orient und Altes Testament, 1) (Kevelaer, etc.: 1969), 45-64, jobbára csak textológiai céllal, de az írnoki jellegzetességek igen alapos elemzésével; illetve M. Fales, "L' «ideologo» A.", *Atti della Acc. Naz. dei Lincei. Rendiconti.* Classe di scienze morali..., ser. 8, vol. 29 (1974), 453-496, érzékeny történeti érdeklődéssel.

Már-Istar leveleit kiadta Parpola, i. m., I, p. 218 skk., no. 275 skk.; II, p. 262 skk. Működéséről írt A. Schott – J. Schaumberger, "Vier Briefe M.'s an Asarhaddon...", *Zeitschrift für Assyriologie* 47 (1941-42), 89-129; B. Landsberger, *Brief des Bischofs von Esagila an König Asarhaddon* (Mededelingen der Kon. Nederlandse Akad. van Wetensch., Afd. Letterk., 28, no. 6) (Amsterdam: Maatschappij, 1965), 38 skk. old.

Az óperzsa király "szeme" és füle" kifejezések értelmezéséhez a klasszikus szöveghely Xenophón, *Kürupaideia*, magyarul Fein Judit fordításában: Xenophón, *Kürosz* (Budapest: Európa, 1965), VIII, 2,10; 6,16; vö. Hérodotosz, I, 100. Az idevágó szakirodalomból: R.N. Frye, "The Institutions", in: G. Walser, Hrsg., *Beiträge zur Achämenidengeschichte* (Historia. Einzelschr., 18) Wiesbaden: Steiner, 1972), 83-93, kül. p. 89; J.M. Cook, *The Persian Empire* (New York: Schocken, 1983), p. 143.

A csillagászatról és általában a tudomány helyéről Mezopotámia szellemi életében egy nagyobb munkám van előkészületben. Néhány kérdést ott bővebben is tárgyalok. – A jelen tanulmány pár-darabjának tekinthető egy később írt, de hamarabb megjelent dolgozatom: "Jeremiás, Jeruzsálem, Nebúkadreccar. Kritikai értelmiségi az ókori Keleten a nemzeti és birodalmi politika erőterében", *Valóság* 28, no. 10 (1985. október), 41-58, s alább e kötetben is.

FÜGGELÉK

Mint már jeleztem, Függelékben akarom közölni Adad-sum-uszur egyik levelét, talán a leghíresebbet, amelynek, mindenesetre, irodalmi értéke van; közelebbről, a levél terjedelmes bevezető szakaszát, mely megidézheti a tudós stílusát és szellemiségét. Tudott írni: mester volt, ha hízelegni akart, akkor is. A levelet Adad-sum-uszur valószínűleg i. e. 666-ban írta Assur-bán-apli királyhoz. Közvetlen oka, amiről a levél itt nem közölt további részeiben beszél, az lehetett, hogy a hajlott korú írnok mellőzöttnek érezte magát az új király udvarában. A király kegyes figyelmét kéri mind saját maga, mind pedig fia iránt. Az akkád szöveget legutóbb Parpola dolgozta fel, i. m., I, p. 88 skk., no. 121; II, p. 103 skk. Alább az akkád szöveget Deller tagolása szerint adom, lásd i. m., p. 51. Fordításom egy korábbi, igénytelennek mondható változata megjelent in: Harmatta J., szerk., *Ókori keleti történeti chrestomathia* (Budapest: Tankönyvkiadó, 1965), p. 195 sk.

A királynak az én uramnak a te szolgád Adad-sum-uszur
üdvözlet a királynak az én uramnak
Nabú és Marduk áldja meg a királyt az én uramat
erősen erősen

Ansar az istenek királya szólította Assur-ország királyságára
a király az én uram nevét
Samas és Adad rendelte érvényes jósjelével
a király az én uram uralmát
országok fölött
boldog uralkodást
a jog napjait
igazságosság éveit

bő esőket
dús áradásokat
jó árakat
az istenek elégedettek
erős az istenfélelem
gazdagon ellátva minden templom
az ég és a földkerekség nagy isteneit mind tisztelik
a király az én uram idején
táncra perdülnek a vének
dalolnak az ifjak
a nők és leányok örvendnek boldogok

férjnél vannak a nők
függő díszíti őket
fiúk lányok születnek
bő a szaporulat

aki bűnössé vált s halálra ítélték
a király az én uram életben tartotta
akit hosszú évekre lefogtak kiszabadította
aki hosszú időn át beteg volt meggyógyult

az éhesek jóllaktak
a sebzettek olajtól enyhültek
a mezítelenek ruhát öltöttek

(...)

(1982)

Megjelent: *Medvetánc.* Társadalomelméleti folyóirat 1985/4–1986/1, 91-106

ARANY FEJ, AGYAGLÁBÚ SZOBRON

AZ ASSZÍR VILÁGBIRODALOM SZÉTHULLÁSA

Az asszír birodalom széthullásáról írni: *alkalmi* történelem. Nem keresnünk kell az alkalmat: maga-magát kínálja.

Már csak a dátumok is. Ninive, az asszír birodalom utolsó fővárosa, i. e. 612-ben esett el, július vagy augusztusban. A méd csapatok, amelyeknek, mintegy két hónapnyi ostrom után, a város megadta magát, feldúlták, felégették: a főváros elpusztult. Az eseménynek i. sz. 1989-ben volt a 2600. évfordulója.

Ninive eleste után a maradék asszír állam új fővárost választott: Harránt, Nyugaton, Szíriában (ma Törökország, Urfától délre, a török-szíriai határ közelében): vidéken, egy provinciában (i. e. 612/11). De a hatalmat magához ragadó új király, Assur-uballit, beszélő név: "Assur (isten) életben tart", csak néhány éven át tudta tartani magát, mondhatni, vereségről vereségre; i. e. 605 nyárelőn a karkemisi csatában a babilóni csapatok végleg legyőzték, egyiptomi szövetségeseivel együtt. Az utolsó asszír király volt. Asszíria mint politikai egység ekkor szűnt meg. A karkemisi csata 2600. évfordulója majd 1996-ban lesz.

A mindennapi gondolkodás a történelmet nagy, ismétlődő periódusokba rendezi. Asszíria széthullása *aktuális* esemény.

A 20. században már több birodalomnak is megéltük a felbomlását: nagyszüleink, szüleink, mi magunk. A század elején, az első világháború eseményeinek következtében, megszűnt a "mi" birodalmunk, az osztrák-magyar monarchia, a Habsburg-impérium, és megszűnt az egykor oly félelmetes oszmán-török birodalom is. A második világháború után rendre felbomlottak a gyarmatbirodalmak: a háború eredményeképpen a német és olasz, majd kisebb helyi háborúk során a francia és holland. Az angol gyarmatok függetlenné válása, még ebben az utolsó szakaszban is, ugyancsak fegyveres harcokkal járt (India), de végül is mint rendezett, a legszívesebben azt mondaná az ember: adminisztrativ vagy közigazgatási reform-intézkedés zárult le. Van tehát közvetlen, majdhogynem életrajzi tapasztalatunk a téren, hogy mit jelent a birodalom, s mit jelent a birodalmi rendszer felbomlása. Talán jobban értjük az asszír helyzetet is. De talán Asszíria is segíteni tud abban, hogy megértsük a saját helyzetünket.

A 20. századi Európa egyik nagy átalakulását: a Habsburgok birodalmának széthullását Jászi Oszkár írta meg. Könyve különleges helyet

foglal el a birodalmak hanyatlását és bukását tárgyaló változatos irodalomban. Kortárs, sőt, cselekvő részese az eseményeknek: belülről ismeri és ábrázolja, ami történt. És történész is egyszersmind, akinek forráskutatásai és higgadt ítélete lehetőséget teremtenek ahhoz, hogy kívülről lássa a folyamatot. Szemléletét *melencholia*, és ugyanakkor kérlelhetetlenség jellemzi. De nem érzelgős: morfológiai elemzést ad. A fogalmi keret, melyet az eseményekhez felállít, az egybetartó (centripetális) és széthúzó (centrifugális) erőkről, törekvésekről, ezek összecsapásáról: Jászi felbomlás-morfológiája nemcsak esetleírás vagy elemzés; több annál: elmélet.

A tapasztalatok azt mutatják, hogy a birodalmak felbomlása nem lassú folyamat, nem agónia; inkább váratlan esemény, mint egy hirtelen haláleset vagy katasztrófa. A felbomlás sebessége, persze, nem mérhető pontosan, hiszen éppen azt nem tudjuk, gyakran még utólag sem, hogy mikor kezdődött. De bármelyik birodalom történetét nézzük is, a *vég* mindig sokkal, de sokkal rövidebb ideig tartott, mint a *kezdet*.

Amikor Ninive elesett, az asszír birodalom mögött másfél évezrednyi múlt állt. Ez a hosszú történelem nem magának a birodalomnak a története: nem csupán egy asszír birodalom volt, nem folyamatos birodalmi terjeszkedés. De a királyok névsora – az asszír királylista – az i. e. 2. évezred eleje óta folyamatos, és jobbára az apa-fiú rendben. A hatalom hagyományai, amelyekre a legutolsó asszír birodalom támaszkodott, igen régiek. A véget közvetlenül megelőző évszázad már szerves része a felbomlás előtörténetének. Csakhogy a kortársak, éppen ellenkezőleg, mint sikert: terjeszkedést érzékelték. Asszíria egyre hatalmasabb lett. Az utolsó asszír birodalom kiépülése az i. e. 8. század közepén, III. Tukulti-apil-Esarra uralkodásával (i. e. 744–727) kezdődik: a hadsereg mélyreható átszervezésével. Ettől kezdve mindvégig – mind a *vég*-ig – töretlen marad a hódítások, a birodalmi terjeszkedés, a növekedés íve. A világbirodalom, évezredes hagyományokra támaszkodva, egy évszázad alatt érte el legnagyobb kiterjedését: és alig néhány év alatt omlott össze.

Lassú kifejlet, sebes pusztulás: a birodalmak sorsa a belső *katasztrófa*; másképpen: összeomlás.

Amiről beszélni szeretnék, a tanulmány közvetlen tárgya, éppen a belső katasztrófa: az összeomlás elháríthatatlansága és hirtelensége. Írhatnék a jelen dolgozat fölé címül valami ilyesfélét is: Tíz évvel a birodalom összeomlása előtt. Vagy talán csak öt-hat évvel. Netán még annyi sem. A szöveg, melyre fejtegetéseim épülnek, i. e. 618-ban keletkezett: a legkésőbbi asszír királyfeliratok egyike, mely még hagyományos módon készült és került a nyilvánosság elé; talán a legeslegkésőbbi asszír felirat. De amit az összeomlás kronológiája mutat, nem elég a mélyebb magyarázathoz. A végső végkifejlet korábban kezdődött, mint a vég: a dicsőség tetőpontján. Ezért a széthullás történetét korábbról kell elkezdenünk, mint amikor maguk az események kezdődnek.

Egy királyfelirat Assurból. A szöveg végén a keltezés, hagyományosan, egy magas udvari méltóságra hivatkozik, a hivatalnokra, akinek neve, meghatározott rend szerint, az év nevét adta (*límu*, mint a görög *eponümosz*). A dátum a mi időszámításunkra átszámítva az i. e. 618. év.

"Én Szín-sar-iskun a nagy király erős király a Mindenség királya
Assur országának királya
(aki) Assur-bán-apli a nagy király erős király a Mindenség királya
Assur országának királya Báb-ili kormányzója Sumer és Akkád királyának fia
(aki) Assur-ah-iddina a nagy király erős király a Mindenség királya
Assur országának királya Báb-ili kormányzója Sumer és Akkád királyának fia
(aki) Szín-ahhé-eriba a nagy király erős király a Mindenség királya
Assur országának királya a párja nincs fejedelem fia
Sarru-kín a nagy király erős király a Mindenség királya Assur országának királya Báb-ili kormányzója Sumer és Akkád királyának leszármazottja

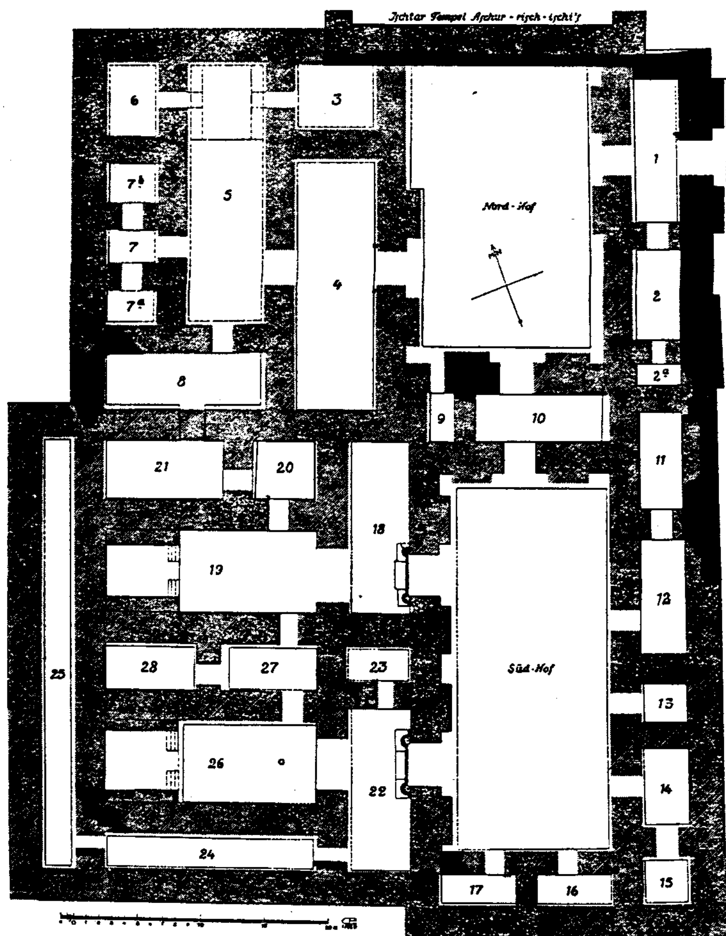
uralkodásom legelején
az istenség akarata szerint
szívem (elhatározásából)
hozzáfogtam Assurban a Nabú-templom építéséhez
jó hónapban kedvező napon
az alapkövét leraktam
az alapozó gödröt nemes sörrel és borral meglocsoltam
aki a téglát veti
aki a saroglyát viszi
vidám dalolás közben töltötték napjaik
az alapoktól a pártázatig
(mindent) művészi tökéllyel csináltam meg

Ulúlu havában
Szailu fő-sütőmester évi hivatala idején"

Szín-sar-iskun, "Szín tett királlyá", azt tette, amit minden igaz asszír királynak tennie kellett, ha az ország isteneinek támogatását várta és remélte: templomot épített.

A templom az ó-fővárosban állt, Assurban. A királyi székhely, persze, Ninive, a mai Mószulnál, a Tigris balpartján. Assur délebbre van, és a jobbparton. Azaz: védettebb a keleti támadások elől. A királynak, ha nem is egyetlen, de mindenesetre, legelső nagyobbszabású építkezése. Miért Assur, miért a legrégibb főváros?

Azt gondolhatnánk: Szín-sar-iskun félre akar húzódni a médek támadásai elől, sejtvén a veszedelmet. De nem: hiszen most győzött a keleti hegyvidéken, éppen az itt szerzett zsákmány teszi lehetővé, hogy az építkezésbe belevágjon. Nem: a helyet nem racionális megfontolásból választotta. Szín-sar-iskunnak az ősi hagyományokra van szüksége. Assur országa nehéz időket él át. Az új király, hogy megtartsa vagy újra fölépítse, amit elődei megszereztek és a kezükben tartottak: az új király a tiszta nemzeti hagyományhoz fordul erősítésért.



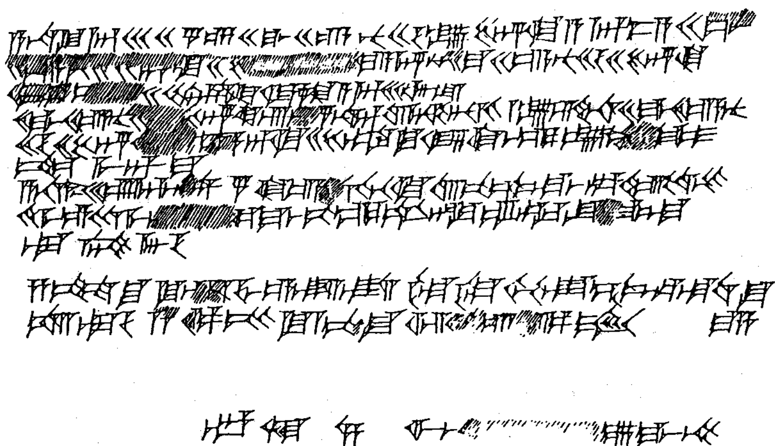
11. ábra: Szín-sar-iskun Nabú–Istar/Tasmétu-temploma Assurban (Alaprajz)

A politika megtisztítása a hagyományban. A hagyomány mint legitimáció a változtatásokhoz. A régi mint embléma a szükségképpen másfajta új fölött.

És az átalakítás, a változtatás: embléma a régi fenntartásához.

A templom szabályos asszír kettős-templom; istenei Nabú és Istar vagy Tasmétu. Nabú az írnoki tudás istene Mezopotámiában; az i. e. 1. évezredben a tudományok istene, majdhogynem főisten: amolyan szürke eminenciás az istenek között. Istar: az istennő *par excellence*, illetve Tasmétu, a sors-istenség, Nabú felesége. Az ő kettejük temploma több, mint egyszerű szertartási épület: az ország szíve.

Gyönyörű építmény. Bejárata a keleti fal északi sarkánál van. Ősi építészeti konvenció Mezopotámiában, hogy a templomokba belépve nem lehet egyenesen az istenség elé jutni. A bejárat tengelyéhez képest a szertartási iránynak mindig 90°-os szöget kell bezárnia. Itt az első udvarból csak raktárak és irodák nyílnak: innen intézik a templom gazdasági ügyeit. Balra fordulva, a második vagy belső udvarba jutunk, ehhez csatlakoznak a szertartási helyiségek. A két istenség templomának tengelye kelet-nyugati irányú, az istenszobrok Kelet felé néznek. Aki az istenségek elé akar járulni, az a templomi körzet kapuján belépve kétszer változtat irányt. Az építészet a látogatót az alázatosság és áhítat útjára tereli: a keletre nyíló kapu és a keleti irányú templomhajó egyenesen is összeköthető lett volna. De nem: olyan szabályosan hagyományos minden, mintha a szabályokat betűről betűre akarták volna követni. A templom-építészet kánonját nem rögzítették írásban; egyébként azonban nyilván így volt: Szín-sar-iskun a hagyomány legtisztább változatához folyamodott.



12. ábra: Szín-sar-iskun építési felirata (Bélyeges tégla)

Maga a felirat, első pillantásra, semmitmondó szöveg. A legjobb, amit mondhatunk róla, az, hogy konvencionális: pontosan az asszír királyfeliratok szabályai szerint van megszerkesztve. Tégla-felirat, melyet égetett agyag pecsételővel vagy fa-dúccal nyomtak a friss tégla oldalfelületére. Nem minden egyes téglába; nem mesterjegy vagy bélyeg: ajánlás. Sokszorosított szöveg, ezért lehet a töredékekből biztonságosan helyreállítani. Ennél a feliratnál többféle bélyegzőt használtak: a szöveg tagolásában kis különbségeket találunk a példányok között. Láthatóan jól megszervezték a munkát, ahogyan ez, templomról lévén szó, illendő és kívánatos.

A feliratot a lapos téglatest legnagyobb oldalán találjuk. A falazatba elhelyezve, nem volt látható. Alapító felirat: az istenségnek szól, aki "látja", "tudja", "tudomásul veszi" az elrejtett szöveget is, amit másnak a szeme nem láthat.

Szín-sar-iskun a rövid szöveg nagyobbik részét királyi őseinek megnevezésére veszi igénybe. Az újasszír királyi ház tagjait sorolja fel:

Sarrukín (i. e. 721–705),
Szín-ahhé-eriba (i. e. 704–681),
Assur-ah-iddina (i. e. 680–669),
és Assur-bán-apli (i. e. 668–"627"?).

A dinasztia minden nagy neve, valamennyi név mellett gondosan az uralkodói címek. Még abban sincs hiba, hogy mi volt a protokollja Szín-ahhé-eribának, akinek a kezén Babilón egy időre elveszett Asszíria számára.

Talán nem is feltűnő a titulusok e zuhatagában, hogy maga Szín-sar-iskun sem viseli a hagyományos királyi címek mindegyikét: nem kormányzója Báb-ilinek, nem királya Sumer és Akkádnak. A Dél, hagyományos politikai nevén Sumer és Akkád, vagy ahogyan a görögök nevezik majd, Babilónia, már nem tartozik Asszíria királyának a fennhatósága alá.

Ennyire rövid feliratban egyébként igen ritkán olvashatni ennyi királyi ős nevét, ennyi uralkodói címet. Szín-sar-iskun szinte belekapaszkodik a hagyományba, vele erősíti meg magát. Elődei igazolják őt: éppen azért hivatkozik rájuk és a protokolljukra, hogy igazolják. A dinasztikus hagyomány szerves része a politikai legitimációnak.

A feliratban, ha az előző évszázadok terjedelmes szövegeihez mérjük: a hadjáratokról szóló tüzetes beszámolókhoz, a zsákmány, a megölt ellenség és a foglyok számának felsorolásához, a meghódított országok és városok monotonságukban is diadalmat hirdető jegyzékeihez, de akár az építkezések részleteinek aprólékos leírásához: Szín-sar-iskun feliratában nincs *tartalom.* A királynak nincs mit elbeszélnie. Az egész felirat szinte csak a hagyományos formulákból áll. Minden a helyén van benne, de nem mond semmit. Üres.

Bélyeges tégla sztereotip felirata. Ne is várjunk tőle semmi különösebb információt? Nem így van. Szín-sar-iskun szövege, a formulanyelv mellett is, azért nem minden részletében sztereotip. Bélyeges téglán, például, igen ritka a dátum. Igen ritka, ilyen kis terjedelmű feliratokban, az összes elő́d, négy előző generáció teljes protokollja, a címek összesen ötszöri – illetve, ahol ez az indokolt, háromszori – felsorolása. Erre – éppen erre – volt hely.

És volt hely arra is, hogy – téglafelirathoz képest ugyancsak szokatlanul – említést tegyenek az építkezési áldozatról.

És volt hely még arra is, hogy a felirat elmondja: az építkezés valóságos ünnep volt, folyamatosan. A munkát végzők örömünnepe.

"Aki a téglát veti aki a saroglyát viszi
vidám dalolás közben töltötték napjaik"

Ez a formula más asszír királyfeliratban így, szó szerint így, ebben az összefüggésben nem szerepel sehol; ezt így maga Szín-sar-iskun találta ki.

Tudnunk kell, hogy a szöveg *saroglya* szava (*tupsikku*) talán másfajta tárgyra vonatkozik, mint a mi építkezéseinken használatos deszka szállítólap, melyet két embernek kell vinnie: talán csak egy nagyobbfajta lapos fonottszatyor volt, olyasféle, mint amit Iráqban ma is láthatunk országszerte, földmunkáknál vagy építkezési anyag, törmelék, sitt szállításánál. De a közönséges szállítóeszköz neve az ókori Mezopotámiában másképpen cseng, mint minálunk: a közmunka jelképe. Megfogja a saroglyát vagy szatyrot, jelképesen, a király is: tevékenysége a köz érdekében való; kivált az isteneknek szentelt építkezésen.

Egyébként pedig: "aki a saroglyát viszi", azt hatalmi szó rendelte ki a munkára. Az építkezéshez Asszíria ugyanúgy teremtette elő a munkaerőt, mint a katonákat a hadjáratokhoz: mozgósította a lakosságot. A totális rendszerek nagy előnye, hogy a tömegek mozgósításában mindig hatékonyabbak tudnak lenni, mint más társadalmak, amelyek tiszteletben tartják a kisebb vagy nagyobb szabadságokat. Totális társadalmakban csak egy hierarchia van; éppen ezt jelenti a totalitás. Az irányítás vagy a munkaszervezet hierarchiáját rendszerint a fegyveres erő és a titkosszolgálat hierarchiája tartja hatékony működésben. Asszíriában, hatalmának csúcspontján, a királynak vagy az adott feladatra kijelölt hivatalnoknak csak egy szavába került, s ment mindenki, építeni a templomot és a városfalat. Ment: nehogy vigyék. Nemcsak ment, nemcsak dolgozott: vidám dalolás közben teltek napjai. Dalolva volt szép az élet; dallal lett egyre vidámabb.

Talán mégsem egészen csak sztereotip formulákból fonott fonnyadó füzér Szín-sar-iskun felirata. A király tudta, mit akar. Monoton és hagyományosan sztereotip volt, ahol erre volt szükség, mert a hagyo-

mány legitimálja a hatalmat. De nem félt a hagyományost megváltoztató fogalmazástól sem: ha tartalmilag nem is, a stílusban mert eltérni a megszokottaktól. Nem csekély személyes érdem ez sem. Egy hatalmas – egykor hatalmas – birodalom első embere, bár birodalma és hatalma már nem mérhető a nagy elődökéhez, aki a király-elődök hosszú sora végén – mi már tudjuk – az utolsó vagy az utolsó előtti, jóllehet ő nem tudja magáról, hogy az, és inkább az ellenkezőjéről van meggyőződve: arról, hogy az ország isteneinek segítségével, a hagyomány erejéből és saját ereje által meg fogja tudni tartani és megújítja a birodalmat: a régi főváros biztonságába húzódó asszír király mer – elsőként – informálisan beszélni. Mer, a hagyomány biztonságába húzódva, olyan kifejezést választani, amit elődei nem használtak.

Csupán az a baj, hogy az új szóhasználat veleje még mindig a régi szöveg; s hogy ami újat a király mondani tud, csak ennyi: vidám dalolás.

Másrészt, éppen ez a vidám dalolás a fontos a feliratban. Az informális szó és a sztereotip jelentés ellentéte vezethet el bennünket a megsejtéséhez annak, hogy tulajdonképpen miért is hullott szét a hatalmas asszír világbirodalom. Szín-sar-iskun feliratában valódi történelem van.

Mi történt Asszíriában az i. e. 610-es évek elején? Sort fogok majd keríteni arra, hogy mindent – no, majdnem mindent – elmondjak; most csak annyit, amennyi Szín-sar-iskun templomára tartozik. A király, ezt más adatokból tudjuk, i. e. 620-ban hadjáratot folytatott Keleten: Média ellen. A méd király, név szerint Küaxarész (Hérodotosznál) vagy Umakistar (az ékírásos feliratokban), a kelet-nyugati szárazföldi kereskedelem legfontosabb útvonalát tartja ellenőrzése alatt. Arany és lazúrkő jött már régóta, s talán még mindig jön vagy jöhetne ebből az irányból, kellene jönnie, igen-igen messziről, Mezopotámiába, és innen még tovább, más stratégiai cikkek megszerzése érdekében, Nyugatra, de ón és más fémek is. A méd törzsek lakta térségekben tenyésztik a legjobb szilaj lovakat, amelyeket az asszír hadsereg évről évre nagy számban igényel. Média ekkoriban Elő-Ázsia nagy távolságú nemzetközi kereskedelmének ütőerén tartja a kezét.

A keleti hadjáratban Szín-sar-iskun győzött. Hogy pontosan kit győzött le, s valójában mit ért el, nem tudjuk; de a győzelem, még ha csak a méd vidék némely törzse fölött is, nyereséget hozott. A győzelem erkölcsi nyereséget: önbizalmat; a zsákmány pedig anyagi javakat. A győztes hadjárat után Szín-sar-iskun, gondolom, úgy ítélte meg, hogy immáron végetért Asszíria hanyatlása, a lecsúszás *down the slope,* s azonnal cselekedett. Templomot épített az ország legnagyobb hatalmú istenségeinek; az ősi fővárosban, ahol Asszíria története kezdődött. A templom a hadjárat után két évvel el is készült, nagyobb és fényesebb, mint bármi más épület az elmúlt két-három évtizedben: a birodalom hajdani fényes napjaihoz méltó, az alapoktól a pártázatig. Szín-sar-is-

kun úgy döntött: Asszíria világhatalma konszolidálódott; nézhet immár nagy dolgokra is.

Hieronymus, Szent Jeromos mondja, Rómáról:

"Vivimus quasi altera die morituri et aedificamus quasi semper in hoc victuri saeculo. Auro parietes, auro laquearia, auro fulgent capita columnarum (...)"

(*Epistulae*, ed. I. Hilberg, CXXVIII, 5,13-15)

"Úgy élünk, mintha már másnap meg kellene halnunk, de úgy építkezünk, mintha örökké élni akarnánk ebben a világban. Aranytól csillognak a falak, aranytól a mennyezetek, aranytól az oszlopfők (...)"

(Borzsák István fordítása nyomán)

Jeromos szövege talál Szín-sar-iskun assuri templomára is; talál még abban is, hogy ez a luxus jelzi: a *vég* eszébe sem jutott senkinek, sem Asszíriában, sem Rómában.

A birodalmakról mint a világtörténelem egymást váltó alakulatairól a régiség komolyabb történetírói közül Dániel próféta ír először: Dániel könyve a Bibliában. Nebúkadneccar király álma (Dán. 2), a szobor, melynek feje arany, melle és karjai ezüst, hasa és combja réz, lábszára vas, lábfeje vas és agyag, s amely szobrot egy rázuhanó nagy kő összetöri; és Dániel álma (Dán. 7), amelyben a tengerből négy hatalmas állat jön elő, oroszlán, sas szárnnyal, medve, leopárd és egy negyedik, szarvakkal (ebben a negyedik állatban, mely ami csak eléje kerül, széttiporja, én elefántot látok), s amely álomban az uralom csak egy időre marad az állatoknál, mert legvégül a Legmagasabb szentjeinek kezébe kerül: ez a két álom, egymásra utaló szüzséjükkel és motívumaikkal, történeti események jelképes ábrázolása. Királyokra, illetve királyságokra vagy birodalmakra vonatkoznak.

Minden prófécia vagy apokalipszis szövegben a szüzsé egy része a múltat jeleníti meg: megtörtént dolgokra utal; ezzel teremt bizalmat a prófétikus mondanivaló számára, szerez hitelt a jövendölésnek. A szüzsé innenső vége mindig nyitott. A valódi prófécia, még a szimbólumnyelvhez képest is, eléggé általános kell hogy legyen: csak így lehet mindenképpen igaz. S ha általános: sokféleképpen értelmezhető.

Dániel könyvét kétezer éve a világtörténelem szimbolikus vagy allegorikus foglalatának tekintik a zsidó-antik-keresztény hagyományban: szövegéhez kapcsolódik a *translatio* (vagy: *traditio*) *imperii* gondolata.

A klasszikus antikvitásban az emberiség nagy történeti korszakainak általános ábrázolására több átfogó elképzelés élt. Az egyik ilyen elképzelés a világkorszakok modell, amelynek több változata is kifejlődött, az arany-, ezüst-, vas- stb. korszakok egymásutánja, a világ dekadenci-

ája. A másik az életkor modell, amely a nemzetek történetét az emberi élet szakaszaihoz hasonlatosnak tekinti. A harmadik modell az uralomváltás, mert a *translatio imperii* ezt jelenti: a hatalom csak egy ideig van egy adott hatalomnál, és ideje múltával máshová kerül. S végül, a negyedik modell a jól ismert haladás- vagy fejlődés-elmélet.

Dániel könyve, végleges alakjában az i. e. 2. századból, jellegzetesen az i. e. 1. évezred középső harmadának terméke. Babilóni és babilóniai zsidó hagyományok, arámi nyelv, héber kerettörténet, mely a hellénisztikus kor eseményeire reagál. Az arany-ezüst-réz-vas-agyag szobor, Nebúkadneccar álmában, egy változat a világkorszak elképzelésekre. A könyv történeti koncepciójának egészét az uralom-váltás (átvitel) gondolata határozza meg. Egymást váltják a birodalmak, elpusztul mindegyik, és más lép a helyére, mígnem eljön az az uralom, amely aztán örökké fog tartani, mindörökre, az örökkévalóságig (Dán. 7,18).

Az uralom-váltás eszméje Mezopotámiában ősrégi idők óta él. Az i. e. 3-2. évezred fordulóján, amikor az ország – fél-Mezopotámia – egy-másfél évszázadnyi, átmeneti időre egységes volt, a korábbi történelem dinasztikus hagyományait egységes keretbe foglalták, a Sumer Királylistában. Ez a jegyzék arra a koncepcióra épül, hogy az ország mindig is egységes volt, egy állam, s egyidejűleg mindig csak egy dinasztia volt hatalmon. A párhuzamos dinasztiákat is mint egymást követő periódusokat sorolta be. A Sumer Királylista használja a dinasztia-váltás jelzésére a következő formulát: (...) *nam-lugal(-bi)* (...*-se*) *batum*, "A királyság (ebből és ebből a városból) átvitetett (ide és ide)."

Maga az eszme, az uralom-váltás, talán nem volt ismeretlen az antik világban sem, ha Hérodotosz egy célzását (I, 95) a keleti hagyományoktól független tanúbizonyságnak fogadhatjuk el. Később, i. e. 180 körül Aemilius Sura a római világuralom kapcsán hozza szóba a *translatio imperii* gondolatot (elveszett művének e részletére Velleius Paterculus hivatkozik: I, 6,6).

A Sumer Királylista lineáris történelemszemlélete egy viszonylag rövid ideig tartó történeti korszak egységes hatalmi szervezetét vetítette rá a történelem egészére. Dániel könyvében ugyanez a szemlélet érvényesül. Az uralom-váltás eszméje szerint a világtörténet nem más, mint az egymást követő birodalmak sora. Dániel könyvének népszerűségét éppen az adja, hogy bármikor igénybe lehet venni a próféciáját: a lineáris modell végtelen, s ha sikerül azonosítani, mondjuk, a réz vagy vas és agyag birodalmát, a medvét vagy a leopárdot, megtudjuk azt is, melyik lesz az örök birodalom.

Az *örök birodalom* mindig az lesz, amelyiket éppen akarjuk.

Dániel szimbólumainak annyi történeti megfejtése van, ahány kommentátor vagy történetíró, akik az uralom-váltás lineáris szkhémáját az ókor és középkor folyamán, de még az újabb időkben is, igénybe vették. Maga a könyv, maga Dániel próféta mondja Nebúkadneccarnak, hogy

az arany fej: "Te magad vagy." Az egymást váltó birodalmak sora Dánielnél II. Nabú-kudurri-uszur (i. e. 605–562) Babilónjával kezdődik.

Nagyon is a *translatio* eszme szellemében, a Nebúkadneccar-motívumot itt én magam is, visszafelé az időben: Asszíriára értem. Nem egészen jogtalanul. Bár Asszíria és Babilón az i. e. 7. században ellenségek voltak, és Asszíria felszámolásában szerepe volt Babilónnak is: a két birodalom között nincs akkora különbség, mint amekkorát ellenségeskedéseik retorikája alapján vélnénk. Asszíria és Babilón, minden különbségükkel együtt, egy és ugyanaz a rezsim, egy és ugyanaz a birodalmi struktura. Az arany fejet Nebúkadneccarnál Asszíriára – Asszíriára is – fogom érteni.

Még a szimbólumok vonatkozásában sem egészen önkényesen. Egyetlen egy motivum értelmezése iránt nem volt komolyabb kétség soha: hogy a birodalmak sorának kezdete, a tengerből feljövő szárnyas oroszlán az asszír királyi reprezentáció egyik eleme. Dániel keverék-lényét nem képzelet szülte: az asszír paloták és fogadócsarnokok bejárati kapujában álltak effajta kolosszusok, Sédu és Lamasszu, párosával a kapunyílás két oldalán: bika vagy oroszlán testű szárnyas lények, legtöbbször emberi arccal. A királyi hatalom védelmezői. Megtörték az ártó erőt, lenyűgözték az ellenséges szándékot. Szembefordultak a befelé menővel, s aki bebocsáttatást nyert az asszír királyi palotába, mellettük kellett elhaladnia. Nem véletlen, hogy a külvilág szemében és képzeletében éppen a sas szárnyú oroszlán lett az asszír birodalom jelképe.

A mi történeti gondolkodásunkban, mely keleti hagyományokból, a Biblia jelképrendszeréből és az antik történeti tudatból egyaránt merített, Asszíria a legelső igazi világbirodalom. Egyébként a szobor arany fejét Dániel könyvében nem egy kommentátor így magyarázza, régi is, mai is.

Dániel birodalom-jelképei szerint a történelem nem más, mint az egymást felváltó birodalmak sora. A jelképeknek Dániel próféta a szimbólumokhoz fűzött magyarázatokban *expressis verbis* ezt az értelmezést adja.

De Dániel még mást is mond; és nem vagyok biztos abban, hogy eddig elég figyelmesen olvastuk a szavait. Nebúkadneccar álmában az arany fejű, agyaglábú szobrot egy hatalmas kő zúzza össze: a birodalmakat "az ég Istene" által támasztott királyság. A másik birodalmi álomban, a Dánielében, a vadállatok hatalma után, mint már idéztem, a Legmagasabb szentjeinek (értsd: a Legmagasabbhoz tartozó személyeknek) az uralma következik. A könyv eszkhatologiáját nem kommentálom, nem ide tartozik. De azt fontosnak tartom, hogy rámutassak: Dániel nemcsak az uralom-váltást fogalmazza meg: ami a birodalmakat illeti, még ha az eszkhatologikus dimenzióban is, de konfrontációban gondolkodik.

Asszíria, jellegzetes szárazföldi nagyhatalom, szomszédait mindig mint ellenségeket tekintette. Már ez figyelmet érdemel: a birodalmi retorika. Hogy csupa ellenséggel vagyunk körülvéve. A körkörös ellenségkép, a körkörös ellenség-csinálás. Az i. e. 9. század utolsó harmadától kezdődően északi-északkeleti szomszédja, Urartu. Mindig, bár változó erővel, Babilónia. Az i. e. 7. században Egyiptom. Az utolsó évtizedekben Média; amely szomszéd ország egyébként majd tényleg le fogja győzni. Ellenséggé, persze, maga Asszíria tette a szomszédait: a terjeszkedéssel, a mindig a fejük felett lebegő fenyegetéseivel. Hogy mindig is, hol nyíltan, hol csak ábrándozva, a szomszédainak bekebelezésére törekedett. Az arrogáns fölénnyel. Világtörténeti elhivatottsága tudatával: hogy a térség népeit Asszíria civilizálta, s továbbra is a hivatása, mit hivatása, küldetése, hogy mérték és példa legyen a környező, így halljuk és olvassuk, balkáni és banánköztársaságok számára.

A legvégén Asszíriának már valóban szembe kellett néznie támadásokkal is. Ninivében a város külső falrendszere a keleti oldalon a védekezést szolgálta. A keletre néző fal magasabb volt, erősebb, de még látványosabb is, mint a többi szakaszon. A kő pártázat lőrésein át Assur íjász katonái a médeket vigyázták.

A terjeszkedő birodalom legfőbb ellenfelei nem a szomszédok voltak: a vetélytársak; akik ugyanazt akarták megszerezni maguknak, ami felé Asszíria is kinyújtotta a karját. Urartu és Asszíria rivalizálása mögött a szíriai térség kereskedelmi útvonal-hálózata áll, a kapcsolat Kis-Ázsiával és Ciprussal, a réz beszerzési forrásai, a vas piaca. Média és Asszíria között a keleti kereskedelem ellenőrzése a tét. Lehetőleg kizárni a vetélytársat. Asszíria az i. e. 7. században messzire terjedő kapcsolatokat épített ki Keleten. Sok évszázados szünet után most ismét hozzáférhetett a távoli Kelet: Kelet-Irán, Közép-Ázsia, a Pamir térségének kincseihez. Ilyen, többek között, Harali / Arallú aranya, amelyről Assurah-iddina felirata tesz említést, a türkiz, a karneol stb. Ellenőrzése alatt tartotta és megsarcolta a Zagrosz térségében a lótenyésztést. A méd állam Kelet felé elzárta Asszíria előtt az utat. De ugyanakkor Asszíria is útjában volt a Nyugat felé tekintő médeknek. Egyiptom és Asszíria közös érdekeltsége a kettejük közötti területek: Szíria, a föníciai városok, gazdag kereskedelmükkel a Földközi-tengeren, Izráel és Júda, de a térség kisállamai is: a sivatagi út Dél-Arábiába, ami szinte többet jelent, mint az Egyiptom fölötti uralom, mert Afrika középső területeinek kincsei, az arany, elefántcsont, fűszerek könnyebben kerültek forgalomba a Szomáli-félsziget – Dél-Arábia csatornán át, mint a Nilus-völgyön keresztül.

A birodalmi terjeszkedés Elő-Ázsiában hosszú időn át két fél konfrontációját jelentette: szüntelen konfliktus-helyzetet egyenlő vagy csaknem egyenlő erejű rivális nagyhatalmak között, de Asszíria ellentele mindig más és más volt, váltakozva. Az a kép, amit Dániel könyve,

a *translatio imperii* gondolata, a lineáris történelemszemlélet hagyománya alakított ki bennünk, sokáig elfedte, és a történeti tárgyalásokban máig sem engedi egészen érvényre jutni a felismerést, hogy bár valódi fenyegetést mindenki számára az a birodalom jelent, amelynek közvetlen érdekkörébe tartozik, az események irányát, a történelmet azért nem ez a képlet határozza meg, nem "a" birodalom mint a környező térség centruma, hanem az egymással szembenálló rivális birodalmak együtt: a nagyhatalmi konfrontáció.

Nyugaton Asszíriának az i. e. 7. század közepén, Assur-bán-apli hadjáratai után, már csak egy komoly ellenfele, helyesebben, vetélytársa maradt: Egyiptom, a katonai vereség ellenére is. Az ország északi részén, Memphisz térségében, ahová az asszír csapatok egyáltalán eljutottak, a megszállás csak igen rövid ideig tartott, és a hátrahagyott kis helyőrség gyenge volt ahhoz, hogy az asszír érdekeknek tartósan érvényt szerezzen. Orosz csapatok Párizsban Napoléon bukása után. Az asszír helytartó, akit Assur-bán-apli Egyiptom élére állított, (I.) Nekósz (Necho) / Niku, illetve a fia, (I.) Pszammétichosz / Pszamtik / Pisamitki(l) (i. e. 664–609), a XXVI. (Szaiszi) dinasztia első fáraója, utóbb egyiptomi nemzeti politikusnak bizonyultak. Pszammétichosz, aki levetette magáról Assur igáját, Egyiptom belső helyzetének megszilárdítása után nyomban próbálta megvetni a lábát Elő-Ázsiában is: hosszabb ostrom után elfoglalta Asdódot. Az egyiptomi külpolitika és a hadsereg nyilván éberen figyelte az elő-ázsiai helyzet apró változásait is, és lesben állt, hogy minden alkalmat kihasználjon befolyásának kiterjesztésére. Arra, hogy Asszíria és Egyiptom közvetlenül megütközzenek egymással, többé már nem került sor: tényleges operációik körzete nem is érintkezett. De Egyiptom rajta tartotta szemét az elő-ázsiai politika fejleményein.

Babilónia az elmúlt évszázad során számos kísérletet tett arra, hogy elszakadjon Asszíriától. Az utolsó vereség, az éveken át tartó függetlenségi háború (i. e. 652–648) vége, Assur-bán-apli számára nagy győzelem volt. Saját testvérét győzte le: Samas-sum-úkin királyt, aki apjuk, Assur-ah-iddina rendelkezésére kapta meg a dél-mezopotámiai térség fölötti hatalmat, Babilón trónját, de fellázadt öccsének uralma – az Asszíriától való függés – ellen. Nem az egész országot akarta, nem Asszíriát is: csak a függetlenséget. Vesztett, szövetségeseivel együtt. Majd az Assur-bán-apli halála körüli években az egyik káld törzs vezére, Nabú-apla-uszur (i. e. 625–605), Babilónia nagyobb része fölött szilárd hatalmat épített ki. Támadta Asszíriát is, végül pedig már szinte évről évre megindult a Tigris mentén Északnak. Hatalma, mondhatni, az asszír-méd konfrontáció árnyékában épült ki. Assur eleste (i. e. 614) után a két király, Küaxarész és Nabú-apla-uszur, akik a médek elfoglalta város mellett találkoztak, formálisan is szövetséget kötöttek egymással: természetesen, Asszíria ellen. A végső győzelmet már viribus unitis érték el.

Maga a győzelem voltaképpen Média sikere volt, de az igazi győztes, Mezopotámiában biztosan, mégis Babilónia lett.

Szín-sar-iskun gyönyörű temploma, könnyen kiszámítható, alig négy éven át állt.

Ninive eleste után az asszír hadsereg vidéken állomásozó – s így megmaradt – része megpróbálta fenntartani az állam kontinuitását. Az új királyt talán a katonák emelték a hatalomba (i. e. 611). Személyéről a korábbi időkből mit sem tudunk. Talán ő is tábornok volt, mint nemrég Szín-sum-lísir? Vagy a királyi család tagja? *Non liquet.* A hadsereg választottjának, mindenesetre, programmatikus az (új) neve: (II.) Assur-uballit, "Assur (isten) életben tart." Annak idején ugyanígy hívták "Assur országá"-nak első királyát, aki az i. e. 14. században a korábbi város-állam helyett Asszíriát mint országot – territoriális államot – megszervezte, és ezzel az asszír birodalmi terjeszkedést megindította.

Új fővárost is kellett találni; ez nemcsak kényszerűség, de jó birodalmi hagyomány is a Keleten. Legyen Harrán. Távolabb a médektől, és Babilónnak sem szomszédságában, nem is az Euphratész mentén, ahol a jól bejárt út vezet nyugatnak. Talán ez okból? Egy idő óta ez a város volt Asszíria legnagyobb és legfontosabb "vidéki" városa Nyugaton. A harráni Asszíriáról nem sokat tudunk. Nem több: vidéki garnizon-állam lehetett. Asszír Velem, mondjuk. A babilóni-méd szövetség csakhamar magának szerezte meg egy időre (i. e. 610); bár Asszíria utóbb visszafoglalta a várost (i. e. 609), a Harrán körüli csaták késztették az egyiptomi fáraót arra, hogy serege élén maga is Elő-Ázsiába jöjjön. Assur-uballit maradék-Asszíriájának alkalmasint már csak a felső-mezopotámiai térség, a korábbi Harrán tartomány fölött volt némi hatalma.

A babilóni csapatok az új Asszíria ellen is évről évre megindultak. Most már nem a király állt az élükön: a trónörökös, Nabú-kudurri-uszur. Nem volt nehéz kitalálni, a kortársaknak sem, hogy Babilón győzni fog, s inkább előbb, mint utóbb.

I. e. 609-ben (vagy egy évvel később), amikor a babilóni sereg ismét felvonult Harrán ellen, Egyiptom is mozgósított. A sereget maga a fáraó vezette, a fiatal, energikus és ambiciózus (II.) Necho (i. e. 609–594). A föníciai parton, Türosztól (Cór), a nagy kereskedelmi központtól délre szálltak partra, s azonnal megindultak, Megiddo térségén át, kelet felé.

Kinek a megsegítését tartotta Necho ennyire fontosnak és sürgősnek?

A Babilónia és Asszíria közötti háborúban Egyiptom váratlanul a korábbi ellenség és vetélytárs: Asszíria oldalára állt. Necho döntését nem magyarázza hagyományos elkötelezettség: a dinasztia, amelyhez tartozott, s az állam, amelynek élén állt, nem volt asszír-barát, még ha Necho nagyapját, évtizedekkel azelőtt, az asszír megszállók ültették is a trónra. De Egyiptom, mint mondtam, levetette az asszír igát, nyomban az után, hogy Assur-bán-apli csapatai kivonultak.

II. Necho elő-ázsiai hadjárata aktuális politikai koncepcióba illeszkedett.

A médek győzelme Assurnál, a szövetségeseké Ninivénél, Babilónia megerősödése és hadjáratai, Asszíria területének és érdekeltségeinek hallgatólagos vagy megegyezés szerinti felosztása a győztesek között: az új – mint az érdekeltek mondani szokták – geopolitikai helyzet azzal fenyegetett, hogy Elő-Ázsia egésze is hamarosan az új győztesek kezére kerül majd. Egyiptom, úgy látszik, kevésbé félt az ellenségtől, mint a helyzet bizonytalanságától.

A nagyhatalmi konfrontációban, a polarizált világpolitikában a rivális nagyhatalom érdeke azt diktálja, hogy fennmaradjon a status quo. Inkább Asszíria, mint az újra-rendeződés: beláthatatlan kockázatok, belátható bizonytalanság. A külső konfrontáció befelé csak megerősíthet.

Igen, a nagyhatalmak érdeke a status quo fenntartása. Természetesen: elvégre nagyhatalmak; státusukat az éppen fennálló erőviszonyok adják. S egyébként is, egyetlen ellenféllel könnyebb fenntartani az egyensúlyt, mint a felbomló birodalom utódállamaival, sok kicsivel, mindegyikkel külön-külön: süllyedő hajó örvénye, bárkit és bármit magába ránthat.

Magánemberek, csoportok, a társadalom alrendszerei, ki-ki a maga módján, koronként másképp, ugyancsak megpróbálnak átnyúlni a birodalmi konfrontáció fölött. Magánkereskedelem és csempészet között csak a határőrség tesz különbséget; az áru és a szállítás hasonló.

Selyemkereskedelem, melynek első nyomait éppen az újasszír korban találjuk. A luxuscikkek bősége és változatossága, mely megtölti a palotákat, de még a méltóságok magánházait is. Presztizs-javak áramlása Egyiptom és Asszíria, Iónia és Asszíria, a még független föníciai városok és Asszíria, Irán és Asszíria között. Nem állami kereskedelem szállítmányai. Ha nem zsákmány: valódi vállalkozások, az adminisztráció szempontjából nézve alacsony szintű, de szerteágazó gazdasági kapcsolatok.

Ha az izráeli próféták az i. e. 8. század második felében, amikor Asszíria fegyverrel terjeszkedett, a kozmopolita: föníciai, szíriai vagy éppen asszíros divatot támadják, nem véletlen. Nők arcfestékét, illatszeres üvegcséket: volt asszír divat, volt, aki ennek hódolt.

Perzsa öltözék Róma előkelőin, de akár Montesquieu franciáin, törökös divat Bécsben, Nyugat-Európában, Arafat-kendő az egyetemisták vállán, az egyébként valóban kitűnő Sztolicsnaja vagy Moszkovszkaja az Egyesült Államokban: divat is, tüntetés is, ez utóbbi inkább belülre. Kacér vakmerőség, nyelves puszi a medvével. Aki erre vállalkozik, tényleg bátorságot mutat. És – ugyanazzal a gesztussal – házhoz szoktatja a ragadozót.

Komiko-tragikus epizódja a viharos eseményeknek Jósijjáhu halála. Júda királya, amikor tudomást szerzett arról, hogy Necho fáraó "Asz-

szíria felé" (!) indult (nem pedig: "ellen", mint a fordításokban rendszerint), az Euphratészhez (II Kir. 23,29-30), gyorsan csapatai élére állt, és a lehető legközelebb: mindjárt Megiddónál megpróbálta feltartóztatni az egyiptomi sereget. Maga is résztvett a csatában, de nyíl találta, és meghalt, vagy még a helyszínen (i. h.), vagy Jeruzsálem felé útközben, amint a szolgák a tartalék harci szekérrel menteni próbálták (II Krón. 35,23-24).

Mi késztette Júda királyát erre a hirtelen lépésre? Csak találgatni tudjuk: forrásainkban nincsen nyoma elhatározása indokainak. Esetleg bizonyítani akarta hűségét Asszíria iránt. Korábbi politikája Júdának az asszír birodalom iránti kötelezettségeivel kapcsolatosan rettentő óvatos volt: nyíltan nem merte meghirdetni az elszakadást, de hallgatólagos célja Júda nemzeti önállóságának megteremtése volt. Vagy talán félt attól, hogy Necho Júda ellen jön, s meg akarta előzni a támadást, hogy kedvezőbb helyzetből védekezhessék. Ez utóbbi magyarázat mellett szól, közvetve, a Krónikák könyvének leírása, amely szerint Necho megüzente Jósijjáhunak, mielőtt az megtámadta volna, hogy nem őellene vonul fel (ld. II Krón. 35,21 skk.). Nem tudjuk.

Amit azonban biztosan tudunk: Jósijjáhu döntése hibás, rossz döntés volt; neki magának az életébe került, és Júdára nézve is súlyos következményekkel járt. Ez a végzetes hiba világítja meg számunkra a nagyhatalmi politika természetét és szerkezetét i. e. 609-ben. Jósijjáhu fellépése nem lehetett más, csak idioszünkraszia: Júda, a kisállam sorsát a nagyhatalmak erőviszonyai határozták meg, de ezekbe az erőviszonyokba belelátni nem tudott, befolyásolni nem tudta őket, a változások és új konfigurációk mintegy a feje fölött alakultak ki. Ha Júda beleavatkozott a világpolitikába: vakon tette. A vakok biztonságával; csak a véletlenen múlt, mi lett az eredmény. Jósijjáhu bizonyára Júda javát akarta, de nem lévén betekintése a nagypolitikába, csak kapkodni tudott, csak vagdalkozott.

Egyiptom, nem kétséges, nagyhatalmi politikát folytatott, kiszámított, messzire tekintő politikát: az adott pillanatban az volt az érdeke, hogy fennmaradjon a status quo. Vetélytársát, Asszíriát, azért akarta megsegíteni, mert arra számított, hogy ha Asszíria fennmarad, a hatalma még gyenge állapotában is elég lesz arra, hogy megakadályozza Média és Babilón terjeszkedését.

Az Euphratésznél Egyiptomnak nem sikerült megmentenie a nagyhatalmi erőegyensúlyt. Mindenesetre, Júdában Necho azért kialakította az Egyiptom számára kedvező politikai viszonyokat. Alig három hónappal az után, hogy Jósijjáhu fia, Jehóáház, hatalomra került, Necho magához rendelte az egyiptomiak szíriai táborába, ahol is az ifjú király, keze megkötözve, eltűnik a szemünk elől (II Kir. 23,31 skk.). A fáraó Jósijjáhu egy másik fiát (Jehójákim) ültette a trónra Jeruzsálemben, és Júdára sarcot vetett ki. Egyiptomnak egyelőre sikerült meg-

vetnie a lábát Elő-Ázsia délnyugati csücskében: a nagyhatalmi fellépés kifizetődött.

A zsidó és keresztény morál-theológia azóta is Jósijjáhu sorsa fölött emészti magát. A legigazabb király, Jahve iránt rendíthetetlenül hűséges, aki a Tan tekercsébe foglalt előírásokat érvényre juttatta (i. e. 621 k.; vö. II Kir. 22–23): miért éppen őt sújtotta az igazságtalan végzet? Ha így kellett elvesznie Jósijjáhunak: van-e isteni igazságszolgáltatás? Számíthat-e bárki is a gondviselésre?

S mi az, hogy birodalom?

A szó a latinból jön: *impero, ~are,* "parancsol", "kormányoz", "igazgat" (s ez a *paro* igéből, "szert tesz vmire" stb.); innen az *imperium,* amelynek eszerint a magyar *birodalom* szó kifogástalan fordítása, archaikus hangzásával nemcsak fogalmilag pontos, de szép is.

Már a régóta bevett, hagyományos szakkifejezés is jelzi: az imperium, azaz birodalom, a hatalom vagy uralom egy meghatározott formája. A birodalmi szervezet többnyire nem személyek uralma, bár a hatalmat személy is megjelenítheti, hanem intézményes. Rendszerint külső (idegen) területek fölötti uralom: a királyság nem ugyanaz, mint a birodalom. Rendezett forma: a népvándorlást vagy a katonai megszállást nem nevezzük birodalomnak. A birodalmi szervezet specifikumát a tartós, stabil uralom egyéb formáihoz képest kell meghatározni.

A birodalom, már első ránézésre is, leginkább az államhoz hasonlít, és specifikus vonásai is az államéitól különböznek a leginkább. Az állam mint komplex társadalmi szervezet vagy rendszer az alrendszerek sokaságát egyesíti magában. Szerves egység, amelynek részei illeszkednek egymáshoz. Hogy csak a legfontosabbakat vegyük: a lakosság csoportjainak különféle társadalmi, például, családi, nemzetségi, törzsi, illetve, kulturális, politikai stb. szervezetei, a közigazgatás, a települések önigazgatása és autonomiái, az önmagában is roppant sokrétű gazdasági alrendszer, a katonai és rendőri szervezet, a foglalkozási csoportok, a szó legtágabb értelmében vett kulturális alrendszerek, ethnikai és nyelvi csoportok stb. Az állam ezeknek az alrendszereknek a szerves egysége. Nem kell, hogy homogén legyen, elég, ha a különböző alrendszerek, akár alá vannak rendelve a centrumnak, akár nem, beleilleszkednek a szervezet egészébe, a nagy társadalomba; szociológiai értelemben beilleszkedés, annak minimuma, maga a puszta belül levés is, akár a dissens vagy deviancia formájában.

A történelemben a társadalmi alrendszereknek a határai, nem számítva az egészen különleges eseteket és helyzeteket, mások, mégpedig rendszerint kisebbek, mint az állami szervezeté; illetve legfeljebb éppen akkorák. Azaz, nem nyúlnak ki az állami határokon túlra. A klasszikus állam ezeknek és az itt nem említett egyéb alrendszereknek a kerete vagy szerves egysége, a legmagasabb és végső szupra-rendszer, még akkor is, ha az alrendszereket nem rendeli valamennyit hierarchikusan

egymás (önmaga) alá: még ha a társadalmi alrendszereknek teljes vagy részleges autonomiája van is az állami szervezeten belül.

Ritka kivétel a régiségben, és mindig külön kezelést tesz szükségessé, ha az állami szervezet alrendszereinek valamelyike mégis kiterjeszkedik az államhatáron túlra. Elég, ha csak két ilyen különleges esetre utalok. A nagy távolságokat áthidaló kereskedelem, és az ebben érdekelt foglalkozási csoportok, egy viszonylagos autonomiával bíró transznacionális gazdasági alrendszer, amióta ilyen kereskedelem van, mindig megkívánta a különleges helyi elbírálást, a védelmet, a kedvezményeket, és sohasem tagolódott be egészen egyetlen államnak a fennhatósága alá. A másik példa a középkor óta legnagyobb transznacionalista szervezet, a római katholikus egyház, amely a püspökségek határait időről időre hozzáigazítja az éppen érvényes államhatárokhoz, de a hierarchia magasabb lépcsőin a kinevezési (felszentelési) jogot, a kánonjogi eljárást, a vagyonkezelést, a szervezet tagjainak kiképzését stb. megtartja a központi szervezetnél. Napjainkra az tette – elméletben – teljesen anakronosztikussá a klasszikus államhatalmat és államszervezetet, hogy a modern gazdaság és kommunikáció mellett egyáltalán nem lehet a társadalmi alrendszereket, sem a gazdasági, sem a kulturális alrendszereket, divatot, művészetet, politikai gondolkodást stb. beszorítani az államszervezet határai közé. A világ kisebb-nagyobb, de államhatároktól független részeire kiterjedő, azaz kozmopolita alrendszerek – mind a gazdaságban, mind a szellemi életben, mind a személyes életvitelben – szétfeszítik a szoros nemzetállami vagy birodalmi kereteket.

Az államhoz képest, a birodalom nem más, mint egy állam társadalmi alrendszerei közül némelyeknek az extrapolációja: kiterjesztése idegen (más) államokra vagy térségekre. A legtöbbször a katonai, rendőri, közigazgatási, illetve a gazdasági alrendszereké. *The flag follows trade,* a hadsereg zászlója követi a kereskedőket, vagy, tegyük hozzá, fordítva; de leginkább mégis együtt járnak. Megmondta Náhum próféta. Az asszír uralmat ezekkel a szavakkal támadta: Több kalmárod volt, mint égen a csillag (3,16). Ne legyen semmi kétségünk: ezek a kalmárok (*rókhél*) mindig és mindenhová együtt mentek a hadsereggel. Vagy előtte jártak. A történeti megítélés szempontjából nem mindegy, és persze, az érintetteknek sem, hogy az extrapoláció erőszakot jelent-e, vagy nem, de rendszerelméleti szempontból ez tulajdonképpen közömbös. A birodalom, s ezzel eljutottunk a fogalom közkeletű meghatározásához, valamely állam közvetlen uralma idegen területek fölött, oly módon, hogy e területeken a társadalmi szervezet bizonyos alrendszereit saját magának hasonló alrendszerei alá rendeli. Államszervezet a birodalom is, de a hozzá tartozó területek társadalmi alrendszerei közül többnek hagyja meg a relativ autonomiáját, mint a tulajdonképpeni állam, azokban az alrendszerekben viszont, amelyeket magához kap-

csol, egyszerűen idegen uralmat jelent, nyers vagy civilizáltabb, de idegen uralmat. A katonai alrendszer extrapolációja, ilyen vagy olyan formában, nélkülözhetetlen eleme a birodalomnak. Hadsereg nélkül nem megy.

A birodalmi integráció valóban magasabb egységbe szerveződés: egy állami szervezethez mint központhoz kapcsol különféle, de korábban önálló társadalmakat. A központ vagy nagy szervezet megfelelő társadalmi alrendszerei az extrapoláció révén kiterjesztik működésüket a birodalom részévé váló területekre is. Vannak birodalmak, amelyekben nem a gazdasági integráció a legfontosabb, vagy nemcsak az a fontos, hanem éppen valami más, viszonylag függetlenül a közvetlen gazdaságtól: például, a populáció, nem is annyira mint munkaerő, hanem inkább mint emberi nyersanyag, a nagy embertömeget igénylő állami feladatokhoz. Erre szolgál a lakosság áttelepítése, foglyok munkatáborban tartása, a népszaporulat erőltetése a nemzeti töltelékanyag gyártása érdekében, janicsár-hadsereg stb. Egyébként azonban nehéz volna egyet is találni a társadalmi alrendszerek között, amely – ha a birodalmi strukturában – ne az extrapoláció mechanizmusa szerint működnék. A nyelv, a vallás, a jog és közigazgatás, az iskolarendszer és műveltség, a politikai filozófia és a tudomány: bármi és minden kaphatja ugyanazt a szerepet, a szónak legalább az átvitt értelmében, mint a hódító hadsereg és a zsákmányszerző kereskedők. Rajtuk épül fel, rájuk épül a birodalmi integráció.

Állam és birodalom fogalma kölcsönösen egymást magyarázzák. Az állam, homogén vagy heterogén, jól működő vagy diszfunkcionális: szerves egység; a birodalom ellenben mesterséges konstrukció, az állam bizonyos funkcióinak kiterjesztése idegen területekre, és tartós fenntartása. A birodalmi szervezet, még a legjobb is, erőszakot jelent, még nyugalmi állapotban, békés körülmények között is. A létfontosságú erőforrások fölötti rendelkezés exterritoriális centralizálása önmagában véve erőszak, valósuljon meg akár a legszelídebb eszközökkel.

Egy birodalomnak óriási előnyei vannak. Hogy a központ számára milyen előnyöket jelent, nem nehéz kitalálni, nem is foglalkozom vele hosszasabban. Elég, ha annyit mondok, hogy a központ: a birodalomszervező állam számára ez a szervezet jelenti a leghatékonyabb módját a számára szükséges létfontoságú erőforrások bővítésének. A leghatékonyabb mód, éppen azért, mert az állami szervezet, teszem azt, gazdasági és katonai alrendszereinek vagy ezek egy részének extrapolációja nem kell hogy együttjárjon az összes további alrendszer extrapolációjával. A birodalomban a nyersanyag, késztermékek, szolgáltatások vagy emberi erőforrások a központ rendelkezésére állnak, anélkül, hogy gondoskodnia kellene ezek újratermeléséről vagy a működésben tartásukhoz szükséges egyéb feltételekről. A birodalmi központ maga dönti el, hogy a társadalmi alrendszerek közül melyeket fog működtetni

a birodalmi tartományokban, s megteheti, hogy csak azoknak a működését tartja fenn, amelyek közvetlenül szükségesek a számára. Rendszerint ezt teszi. Előnyök és haszon, kötelezettség nélkül. Nyomban hozzá kell fűznöm, hogy ez az előny többnyire csak akkor érvényesíthető, ha a birodalmat létrehozó állam a társadalmi alrendszerek lényegesebbjeit mind centralizálta, azaz a saját ellenőrzése alatt tartja; például, a gazdaságot; illetve csak olyan alrendszerekre érvényes, amelyek már eleve centralizálva vannak: államiak vagy függnek az államtól. Továbbá, a birodalmi előny érvényesítésében fontos szerep jut az időtényezőnek. Az egyik szélső ponton az egyszeri zsákmány áll, az az eset, amikor a területet ellenőrző hadsereg magával visz mindent, amit csak talál. Ezt megteheti egyszer vagy kétszer, de hosszabb időn át nem: egy idő után nem lesz mit elvinnie. A másik szélső pont a birodalom szerzett területeinek teljes integrálása a központ állami szervezetébe, az a helyzet, amelyben már nem is birodalomról, hanem egy új, megnövekedett területű államról beszélünk.

A birodalom a gazdasági erőforrásokat centripetálisan mozgósítja. Nagy tartalékok áramlanak a központba, lehetőség nyílik e tartalékok koncentrált bevetésére. A birodalmi szervezet kiterjedt hátországot teremt: mindent, ami nem maga a központ, lefokoz a "vidék" rangjára, provinciává tesz; de ezáltal lehetővé teszi a visszavonulást, a rendszer teljes összeomlásának időleges elkerülését.

Túl most már a központ szűkebb érdekein, beszélnünk kell a birodalom egyéb – valóságos – előnyeiről is.

A birodalmi szervezet: a hatékony és hosszabb időn át funkcionáló, tehát nem a hamar prédát hajszoló, hanem tartósabban berendezkedő birodalom igen széles körre és nagy távolságokat áthidalva ki tudja terjeszteni a termelés területi specializációját, a munkamegosztást és a termékek cseréjét. Hogy miért, könnyen belátható. A birodalmi integráció, mint mondtam, a társadalom alrendszerei közül csak némelyekre terjed ki, s ezért sokkal hatékonyabban tartható fenn, mint amennyire egy teljes vagy sokkal szélesebb körű integráció volna. Ebből a szempontból a birodalmi szervezet hasonlítható a luxuscikkek kereskedelméhez. A luxuscikkek, a ritka, csak messziről, nehezen, nagy ráfordítások árán megszerezhető javak, a presztizs-felhalmozás és presztizs-fogyasztás szükséglete a gazdasági élet egyik igen fontos alrendszerét jelentik: explorációs szerepet töltenek be a nemzetközi gazdaságban. Kapcsolatokat építenek ki a lehető legtávolibb területekkel. Elmondhatjuk, hogy a gazdasági kapcsolatok lehetőségeiben a távolság és az áru tömege fordított arányban vannak egymással: minél kisebb a tömeg, annál messzebbről lehet (érdemes) beszerezni, annál messzebbre lehet eljuttatni, és fordítva. A nagy terjedelmű vagy tömeges cikkek, mint a nyers vagy félig faragott diorit, a rézérc vagy nyersréz tömb stb. nyilván nem szállítható ugyanolyan könnyen és ugyanolyan messzire, mint a

lazúrkő vagy a zsírkő-edény. A szállítás technikája jelenthet különbséget, de az arányokon nem változtat. Egészében véve, a luxuscikkek kereskedelme, ha ez egyáltalán kereskedelem, a szó közönséges értelmében: a luxuscikkek építik ki a kapcsolatokat, utakat, a hálózatot, amelyen át azután a tényleges kereskedelem folyik, annak rendje és módja szerint. Nos, a birodalmi szervezet megteremti a lehetőséget a nagy távolságokat áthidaló gazdasági kapcsolatokhoz, főként a központon keresztül, de – éppen az asszír világbirodalom ad rá példát – szerencsés esetekben ezt megkerülve is.

A birodalom határain belül lehetőség nyílik a különböző területek gazdasági specializációjára, s ennek alapján kialakulhat a széles körű területi munkamegosztás, az interregionális piac. A római birodalom gazdasági élete klasszikus példa minderre. De Asszíriában is, a hadsereg zsákmánylistái több, mint két évszázadon át rövidebb-hosszabb időközökben megbízható módon jelzik, mi az, ami a hadjáratok által érintett területekről zsákmányként elvihető volt. Egyre nagyobb mennyiségek. A zsákmányban; tehát tényleg nem arról van szó, hogy valamifajta kihelyezett termelési kapacitás növekedett volna. Még a jellegzetesen zsákmányszerző gazdaság is, mint amit az asszír birodalom központja fenntartott, a nagy távolságokat átfogó területi integrációnak még ez a formája is hozzájárult a provinciák gazdasági fejlődéséhez. Más kérdés, hogy a birodalmi gazdaság modernizációja jellemző módon a központ elhatározásaihoz igazodik: főként azok az ágazatok fejlődnek, amelyekre a birodalmi központnak szüksége van, s azon a színvonalon, amelyet ez igényel. Ha nincs az asszír "megrendelés": nincs Föníciában az elefántcsont-díszítmények ipara, nincs a jellegzetes lúrisztáni fémművesség. A birodalmi szervezet a modernizáció során kiszolgáló ipart hoz létre a peremvidékeken.

Ha a birodalom a központi térségnél sokkal fejlettebb területekből szerveződik, az eredmény csak sivár pusztulás lehet: nivellálódás a legalacsonyabb színvonalon, a primitivitás exportja. Az ilyen strukturák esetében nem lehet mást mondani, mint hogy zsákmányszerzés és katonai hódítás.

Vannak azonban birodalmak, amelyekben a központ – ne féljünk így fogalmazni – civilizálta a magához kapcsolt területeket. Mert mit is jelent egy nagyobb település, város, a római korban?

Rendezett városkép, utcák, terek, középületek, vásárcsarnok. Gymnasium, birkózócsarnok, amphitheatrum, színház. Közfürdők: a testi kultúra és a társas kapcsolatok színterei. Diadalív, diadaloszlop, forum, oszlopcsarnok, templomok. Rendezett temetkezés, sírkő sztélék, szabadon álló, díszes kő szarkofágok. Aquaeductus, jól kiépített, kemény burkolatú utak a távolsági közlekedés minden főbb útvonalán. Szervezett városi élet, közigazgatás, szabályozott adórendszer, törvények. A római kultusz és a helyi istenségek tisztelete.

Emberek, áruk, eszmék forgalma az egész birodalomban. Egyszóval, romanizáció.

A Közel-Keleten, Kis-Ázsiában utazva mindannyiunkat az otthonosság érzése fog el, ha az orientális városképben valami római emlék elé kerülünk. Augustus temploma Ankarában, Caracalla diadalíve Tarsusban, a Damaszkuszi kapu Jeruzsálemben. Ugyanez az élmény vár másokra Észak-Afrikában vagy Spanyolországban. Ez mégiscsak a mi világunk: hasonló emlékek között nőtt fel Európában, Közép- és Kelet-Európában is, a helyi civilizáció. A római kor emlékei között otthon vagyunk. Pedig hol van már a birodalom. A romanizáció maradványai egyszer s mindenkorra körülhatárolták, a gyakorlatlan szem számára is felismerhetően, azt a területet, amely valaha Róma alá tartozott.

A birodalmi civilizáció nem múlik el nyomtalanul soha többé, sem a tárgyi emlékek, sem pedig a láthatatlan: az életvitel rendje. A római és a bizánci kereszténység elterjedésének határvonala, mint Bibó István és Szűcs Jenő elemzései jelzik, egyszersmind történelmi választóvonal a hatalom megosztásán alapuló nyugat-európai és a hatalom-centralizáció elvét alkalmazó kelet-európai társadalmak között.

Nemcsak a rómaiak hagyták rajta tartósan az *imprint*-jüket a birodalom egykori tartományain: minden tartósabb birodalomnak volt civilizáló hatása. Fürdő, kupola, kelim, egy bizonyos színvilág, zokni-papucs: észleljük az oszmán-török világot Mószulban és a Kaukázusban, görög és örmény közegben, sőt, még a távoli, hideg Északon, Oroszországban is. Az általánosabb iszlám sajátosságok mellett ugyanígy vannak észrevehető jellegzetes nyomai az arab vagy a perzsa uralomnak, az indiai vagy kínai civilizáció – legalább jelezzem: nem minden esetben katonai – extrapolációjának stb.

Radnóti Miklós egyik eclogája, a Nyolcadik, Náhum prófétát szólaltatja meg, 1944. augusztus 23-án (vagy 24-én). A "szép öregember" és a költő beszélgetésében a tárgy: a kor. Akik Radnótinak ezt a versét elemezték, Trencsényi-Waldapfel Imre és Tolnai Gábor, Melczer Tibor és Kőszeghy Ábel, Vujicsics Sztoján és mások, mind foglalkoztak az "agg férfiú" alakjának forrásával is. Különös érdekességgel bír az ikonográfiai minta problémája. A verset Radnóti a szerb hegyek között írta: "Zsagubica fölött a hegyekben", láger foglyaként. Tolnai és Vujicsics kérdezték egyszer: nem a szerbiai pópák vagy valamelyik – például, mondják, a hódmezővásárhelyi – szerb templom ikonjának szakállas "Náum" prófétája voltak-e a költő szeme előtt?

Én úgy gondolom, hogy Radnótinak nem más: Náhum, és csak Náhum kellett, és elég volt neki a Biblia. Náhumja nem pópa, nem is orthodox szerb ikonkép, hanem zsidó próféta, a bibliai. Az ecloga prófétája ugyanazt mondja, mint amit Náhum könyve. Náhum, alighanem a kortársa Asszíria bukásának, Ninive feldúlatásának, bár a kronológiára nézve nincsen bizonyságunk: a bibliai Náhum prófétai látomás-

ban, szinte mint a felkavaró események szemtanúja ír Ninive ostromáról, és mondja, látomásos képekben: Elpusztul Asszíria, elpusztul a Birodalom. Radnóti számára a próféta Asszíriája: a Reich. Náhum a történelmi helyzet miatt kellett Radnótinak; a próféták közül éppen az, aki a szörnyű asszír birodalom végéről beszél, a kegyetlen korhoz illő könyörtelenséggel.

"Látni szeretném ujra a bűnös / várak elestét."

Náhum próféta, a bibliai, mond mást is Asszíriáról. Mint nőről beszél róla; ez rendben van, az ország és az állam, a királyság és a birodalom nőnemű szó mind. De Náhum szavai (3,4-6) ennél erősebbek.

"Ringyó sokféle romlottsága
szépséges szépség varázserő van benne
romlottsága megszédítette a népeket
varázslata a társadalmakat
kiállok ellened
Jahve szól a seregek (ura)
szoknyád az arcodra fogom borítani
a népek elé tárom csupasz alfeled
ország-világ elé szeméremtestedet
megdobállak minden mocsokkal
meggyalázlak
intő példává teszlek"

Szeméremtested: a héberben ez eufémizmus: *qálón*, a *qála*, "könnyűnek lenni" igéből, az a testrésze az embernek, amellyel könnyelmű vétkeket szokott elkövetni. Mármint egy nő. Az intő példa, éppen ellenkezőleg, a héber szövegben erősebbnek látszik: a *ke-rói* szóban Rasi a *rei*, "ürülék", "szar", "ganéj" szót látja; de nem kell mindenképpen csatlakoznunk a véleményéhez, még ha sok újkori fordítás őt, illetve, ezt a felfogást követi is. A régiek a *látvány* körében maradnak, még a Targum is, de egy kis lépést azért téve Rasi kakofémisztikus értelmezése felé: "Utálatos mindazok szemében, akik meglátják."

Náhum próféta varázslatos szép ringyója már ugyanaz a megszemélyesítés vagy jelkép, mint ama nagy parázna, akivel majd az Apokalipszisben találkozunk. A Jelenések könyve (17) Babilónt emleget, és Rómára utal: de hasonló szavakat használ, mint Náhum Asszíriáról.

A ringyó züllött romlottságát és varázserejét tudomásul kell vennünk. A "véres város" (*ír dammim*) (Náhum 3,1) nemcsak hódít, hanem csábít is. Szemérmetlen ravaszsága körülfonja, elvakítja, megszédíti: csábítja a népeket. Szándékuk ellenére talán: de azt nem lehet mondani, hogy önhibájukon kívül. Kissé fordítva a képen: Ninive ringyó; min-

denki, vagy sokan, *lefekszenek* vele. Nemcsak a birodalom gyűlöletes: a kollaboránsok is, akik ittak a hatalom borából, és mámorba szédültek. Akik szolgálták a birodalmat, segítették abban, hogy ráépüljön a helyi társadalomra, gyökereket eresszen, lokalizálódjék. A készséges alkalmazottak, az együttműködők.

Asszíria és Ninive bámulat tárgya volt. Nem hitte senki, hogy el fog pusztulni, hogy valaha is vége lesz, hogy még a mi életünkben széthullik. Az esemény megdöbbenti a kortársakat is: váratlan.

Csábít Asszíria, elvarázsol, megszédít. Olvassuk a beszédet, amelyet i. e. 701-ben Jeruzsálem falai alatt az ostromló sereggel érkező asszír főméltóság mond a város védőinek. A *rab-saqé*, "főpohárnok": igen magas nem-katonai tisztség a király közvetlen környezetében. Hagyjatok fel az ellenállással, úgyis el fogjuk foglalni a várost, jobb, ha megbékültök velünk. Gyertek ki a falak mögül, mindenki menjen haza, s én majd elviszem őt, éppen olyan földre, mint az övé, lesz búzájuk és boruk, kenyerük és szőlőskertjük, lesz olajuk és mézük. Élni fognak, nem kell meghalniuk (II Kir. 18,31-32). Az asszír főméltóság igazat mondott mindenben; még abban is, hogy az elfoglalt területek lakosságát az asszírok áttelepítették a birodalom üres belső területeire. De a megbékélés fejében békés életet ígért; s igaz volt ez is, a maga módján.

Még egy eleme a csábításnak: a rab-saqé héberül beszélt Jeruzsálem védőihez, s nem váltott át arámira akkor sem, amikor Hizqijjáhu király meghatalmazottjai kérték, hogy a tárgyalást ezen a nyelven folytassák: ezt a nép nem fogja érteni. Az asszírok készültek arra az országra, amelyre szemet vetettek. Tudtak héberül. Nyilván készenlétben tartották vagy kiképezték a megfelelő embereket. De tudtak más értelemben is az "ellenség" nyelvén beszélni. A jeruzsálemi jelenethez van egy ékírásos párhuzamunk is, egy asszír katonai hivatalnok jelentése Babilóniából, körülbelül ugyanabból az időből. Ez a levél említi, hogy a hadsereg *tárgyalt* az ostrom alá vett város lakóival, a városkapu előtt.

Náhum próféta szent haragja a *ringyó* vagy parázna (*zóna*) Asszíria ellen talán azért is van, mert tudta, mert tudnunk kell, hogy a birodalom sokakban a szebb élet reménységét szólította meg, és sokan elindultak a délibáb után.

Küldetés-tudat. Talán a tényleges civilizáló szerep teszi, az öntudatos büszkeség efölött, talán – inkább – egyszerűen a birodalmi propaganda: a hatalom extrapolációja mintha csak eszköz volna, mintha magasabb és különb célt szolgálna. Melyek a motivumai ennek a küldetés-tudatnak? Íme, néhány. A rend: megteremtése, fenntartása, védelme. Biztonság: a határoké, közlekedésé, a polgárok életéé. Fejlődés: amit a birodalom hoz, különb, fejlettebb, mint a régi. Itt jobb, mint a szomszéd országban. Sőt, mi jobban fejlődünk, minden más rendszernél jobban. És, persze, a morális rend. És, persze, a szilárd hit, hogy mégiscsak különbek vagyunk.

A keresztény Róma elhivatottsága Bizáncra szállt át, s innen örökölte "a harmadik Róma": Oroszország. Orosz földről többé nem távozhat el a római birodalom, az igaz hit (*pravoszlávia*, nyugatias szóval: *orthodoxia*). Ezért, 1850 táján, és még évtizedeken át, Oroszország hirtelen megélénkülő érdeklődése a török és balkáni helyzet iránt. Ezért a balkáni háború: az orosz csapatok a Balkán felől akarták felszabadítani Bizáncot. S ezért, hogy a bizantinológia, melynek kezdetei Oroszországban, mellesleg, pontosan egybeesnek a jelzett háborúk korával, az orosz szellemi életben a *nemzeti tudomány* rangját élvezi, ugyancsak mellesleg mondva, azóta is.

Az asszír királyfeliratokban elbeszélt történet kezdete mindig ez: Assur isten szavára, parancsára, nevében. A királyi hadsereget mindig a birodalom főistene szólítja fel a hadjáratra. Gyakorta maga is a csapatok élére áll. Kényes helyzetekben közvetlenül beavatkozik. A hadjáratokat Assur és a többi nagy isten vezeti: Szín, Samas, Ninurta, Nergal, és különösen a harci istenek, köztük Istar, két alakjában is: Ninive és Arba-ilu (Arbela, Erbil) istensége.

Az asszír birodalom a birodalom isteneinek ügye: szent ügy. Szent: aki az útjába áll, az isteni rendet, az erkölcsi világrendet sérti meg.

A birodalom többféleképpen szervezhető meg, a terjeszkedés irányának geometriáját nézve – vagy maradjunk a leíró elnevezés mellett: a katonai és gazdasági rész-rendszer extrapolációjának jellegétől függően.

A legtöbbször előforduló eset: a terjeszkedés, minden irányban, a körülményekhez képest, a lehetőségek szerint. Határt, kívülről, csak a földrajzi adottságok szabnak, egy átkelni rajta nem lehet, nem érdemes hegylánc vagy folyó; és az érdek, belülről. Asszíria terjeszkedésének alapmodellje ez volt. Ninivétől északkeleti irányban néhány órányi járásra már határ van, természetes határ, az Örmény-hegyvidék előhegyei. Kedvezőtlen terep: még Urartu ellen is inkább Kelet felé kerülve kell mennünk.

Itt vannak azután a ritkábban kialakuló és rövidebb életű "lánc" birodalmak, mint a mongol-tatár hódítás, amely számára a ló életfeltételei mintegy földrajzi folyosót jelöltek ki. Ha nem a tiszta formáját vesszük, persze, minden birodalmi terjeszkedés alkalmazza ezt a modellt. Addig menni "előre" egy irányban, amíg a közeg engedi, amíg nincs ellenállás. Szibéria meghódítása. Az asszírok hadjáratai a Taurus felé, és még azon is túl. A kijutás a tengerhez, legyen az a Földközi-tenger, mint az asszíroknál, vagy – hegyeken is át – a déli óceán, újabban. Egyiptom szíriai érdekeltsége. Stb.

Külön eset a tengeri birodalom, amelynél nem szükségszerű, hogy fizikai érintkezés legyen a hódító és a meghódított között. Asszíria esetében ez volt Ciprus (az i. e. 2. évezredi ékírásos szövegekben: Alasija): a megszállás és kapcsolat nem is tartott sokáig. A klasszikus, nagy tengeri birodalmak: a spanyol, a portugál és az angol. Egy s más,

halvány nyom, még ma is eleven belőlük. Falkland, ugye, ősi angol föld. Ezt a kapcsolatot már csak a történelem szálai tartják fenn. Hasonló újabbakat nemigen sikerült kiépíteni, gondoljunk Kuba, Jemen vagy Ethiópia, esetleg Angola és a "nagy föld" viszonyára.

Ami a tengeri birodalmak esetében különösen jól látható: a kapcsolat, a közlekedés, a kommunikáció szerepe. A területi integrációt a *közlekedés* építi ki és tartja fenn. A birodalom méreteit tartósabban a kapcsolat-tartás lehetősége jelöli ki, a szónak a legáltalánosabb értelmében. A birodalom is ott – és akkor – ér véget, ahol és amikor a kommunikáció a részek között már nehézkessé válik.

A birodalom fogalmában kimondatlan elem a méret. Assur-uballit harráni Asszíriáját, bizony, nevetséges volna birodalomnak nevezni. A birodalom, az "ország"-hoz képest, feltétlenül túlméretezett, *oversize*. Kis birodalom, eszerint, nem is lehetséges: mintegy *contradictio in adiecto*.

És a legelső birodalmi hódítások, Mezopotámiában, az i. e. 3. évezredben? Két önálló városállam, amelyeket csak a Tigris egyik nagy csatornája vagy mellékága, alig néhány ölnyi széles víz választ el egymástól, Lagas és Umma, amaz talán megyényi terület, emez jóformán csak a város és vidéke. A közös csatorna partján fekvő földek miatt nemzedékeken át folyik közöttük a határháború, győzelmek, vereségek mindkét oldalon. Az egyetlen valódi eredmény, hogy a háborúskodások tönkretették a csatornát, és lehetetlenné vált a terület javarészén az öntözés.

Mondhatnánk, ez csak háború, háborús hódítás, és nem birodalom. De a területi integráció Mezopotámia egész története során rendre hasonló folyamatokban zajlik le.

Agade (Akkád) uralma Mezopotámia fölött, s katonai terjeszkedése Elő-Ázsiában, főként Nyugaton: az agadei Sarrukín állama (i. e. 2300 k.), bár méreteit tekintve kisebb, mint – mondjuk – a mai Iráq: birodalom volt, már saját maga és az érintett kortársak megítélése szerint is. A feliratok uralkodói címe: Agade (a város) királya, *a négy világpart* királya; a "világpart": a lakott világ széle, mind a négy égtáj irányában. Az Agade ellen fellázadó városok pedig "ledobták" magukról az (idegen) hatalom jármát.

Ha csupán a méretek döntenek, minek nevezzük – mondjuk – Vietnam fennhatóságát Kambodzsa fölött vagy Iráq katonai és gazdasági kalandját Kuvaitban. Ha van értelme a gazdasági vagy politikai elemzésnek, a birodalom és a hódítás közös elemét találtuk meg.

Az i. e. 3. évezred végén Mezopotámia, a Dél, egy jelentős része – ismét – egyetlen állam uralma alá került: Ur városa, és a Sumer Királylista szerinti III. dinasztia. Mezopotámiában itt látjuk először dokumentálva az igazgatási és hatalmi szervezetet, mely a birodalmat fenntartotta. Bonyolult adminisztráció, kiterjedt hivatalszervezet, minden az állam része, az istenek államában külön istensége van még a börtönöknek

is. Szovjet assziriológus szokta *mondani*, mestere a tudományszaknak, Igor Mihajlovics (mint szerző: I.M. Diakonoff / Djakonov), Leningrád [olvasd, 1991: Szankt-Peterburg]: A III. Ur-i dinasztia államának igazgatási szervezetét látva, nem az a kérdés, miért bukott meg, hanem inkább: hogyan lehetséges, hogy egyáltalán fennmaradt és működött – egy egész évszázadon át, még ha szinte mindvégig súlyos válságok közepette is.

És mi az, hogy *világ*-birodalom? A méretek kérdése ez is? Róma világbirodalom, s a mogul India nem az? Asszíria világbirodalom, s Egyiptom és a hettiták uralma Elő-Ázsiában nem? *A földkerekség egyhatoda,* hallottuk elégszer. Világbirodalom, igen; de azért még ez sem valóban világuralom; szerencsére. Szervesen egymáshoz kapcsolódó egységekben kell gondolkoznunk. Az ókorban azt mondták: *oikumené,* "a lakott világ". De tudták, hogy ember-féle lények laknak e lakott világ határain túl is. A világbirodalom észlelhető messze túl a határain, kívül a közvetlen befolyása körén.

Az i. e. 2. évezred közepén az ókori Kelet három nagyobb területi egysége, mindhárom terjeszkedő birodalom, először került közvetlen érintkezésbe egymással. Mezopotámia, akkor éppen felváltva hol Asszíria (Assur), hol a babilóni kassú dinasztia; Kis-Ázsia, a hettiták állama; és Egyiptom. Mégpedig Szíria térségében. Assurt is, Babilónt is lekötötték a belső ügyeik: ebben az időben nem jutottak érdemleges nemzetközi szerephez. Legfeljebb mellékes tényezők lehettek Egyiptom és a hettiták játszmájában. És a játszma közel két évszázadon át folyt.

Elő-Ázsiában Egyiptom, mondhatni, hagyományosan érdekelt volt, már sokkal korábbi idők óta. A kereskedelmi utak, melyek a tengerparton vezettek, fontosak voltak Egyiptom számára is. Csak egy példát említek, szélsőségesen különlegest; bár lehet, hogy éppen ez mutatja a lényeget. Lazúrkő csak ebből az irányból juthatott el Egyiptomba, s ha a szállítmányok, a Pamir déli térségéből, az Iráni fennsíkon át, akadoztak vagy kimaradtak: nem volt lazúrkő a fáraó raktáraiban. Bizony, Tut-anh-Amon pompás kincsein is csak hamis a lazúrkő hatású berakás: kék "paszta": fayence-féleség, amelyet éppen a ritka luxuscikk pótlására találtak fel.

A hettitákat, Anatólia kellős közepén, mondanom sem kell: viszonylagos elszigeteltségben, ugyanaz érdekelte, mint ami Egyiptomot: hogy minél közelebb jussanak a Nyugat-Kelet magisztrálishoz, amelyen a Földközi-tenger keleti térsége és – mondjuk – Közép-Ázsia között a kereskedelem java áramlott. A hettita király, hogy közelebb legyen az ütőérhez, Karkemisben, amikor a várost – bejáratot a szíriai térségbe – megszerezték és támaszpontjukká tették, a saját fiát küldte ki kormányzónak.

Az i. e. 14–13. századból, jobbára az ékírásos források alapján, pontosan ismerjük mind Egyiptom, mind pedig a hettiták elő-ázsiai

birodalmának felépítését, szervezetét, jellegét: az ókori keleti gyarmatszerzést és tömb-politikát.

Az egyiptomi uralom mindig szabályos hódítás volt, hagyományos módon. A hadsereg elfoglalt egy várost vagy térséget, és kiépítette a megszállás rendszerét, az akaratát közvetítő és érdekeit képviselő apparátust. A magas rangú tisztviselők mind egyiptomiak voltak. Hogy a szavuknak súlya legyen, arról a nagyobb városokban helyőrség gondoskodott. A helyi lakosság adót fizetett az egyiptomi hivatalnokok kezéhez. A csapatokat is eltartotta. A fontosabb ügyek mind az egyiptomi helytartó hivatalában vagy magában Egyiptomban dőltek el. A térség nem lett része Egyiptomnak: a gyarmata volt.

A hettiták nemigen hódítottak; ők szövetségi rendszert építettek ki. Ha elfoglaltak egy várost, az ellenállást tanúsító király, természetesen, nem maradhatott a helyén, többnyire életben sem. De más nem történt, mint az, hogy a helybeli előkelőség soraiból, leginkább a királyi család tagjai közül, valaki más, az együttműködésre jobban hajlandó ült a trónra helyette. Az új királlyal a hettita nagykirály szerződést kötött. Szerződés a testvéri barátságról, örök időkre. Egyenrangú felek szerződése, két független államé, akiket csak ez a szövetség kapcsolt össze. Barátság, a másik félt ért támadás esetén kölcsönös segítségnyújtás, együttműködés, az esetleges menekültek és szökevények kölcsönös kiszolgáltatása, ajándékok egymásnak. A szövetség nem járt különösebb kötelezettségekkel. Persze, ha háború tör ki, a kölcsönös segítségnyújtás elve alapján igénybe kell venni a szövetséges király katonáit is, akik azután hettita vezénylet alatt szolgálnak. A szövetséges király évente egyszer Hattusasba ment, hogy tiszteletét tegye a nagykirálynál. Hogy mindig biztonságban érezhesse magát, otthon is egy csapategység hettita katona tartózkodott állandóan a királyi udvarban. Az egyenrangú barátság megerősítésére esetleg feleségül vehette a nagykirály leányát. De a királynéra nem terjedt ki a helyi szokások érvénye. Volt, Kis-Ázsia egyik félreeső zugában, ahol az országban – a királyi családban is – valamifajta levirátus volt a hagyomány: a fiútestvérek valamennyien bemehettek a király feleségéhez. A hettita királylányra nézve a két szövetséges király barátsági szerződése szigorúan kikötötte, hogy ez a barbár szokás őrá nem vonatkozhatik.

Végül is, mi a különbség az egyenrangú barátok szövetsége és a gyarmati státus között?

Asszíria e két kipróbált és egyformán sikeres elvet egyaránt alkalmazta a területi terjeszkedésben; a két elv még hatékonyabb kombinációját. A stratégiát nyilván nem tudatosan választották meg: a hagyományokból fejlődött ki, folytonos változtatásokkal, a *trial and error* stratégiája alapján. Mi is leginkább az i. e. 9–7. századból ismerjük.

Assur – a város és az ország – gazdálkodásának az egyik legfontosabb alrendszere a hadsereg. A préda, zsákmány és adó: a főváros, a királyi

udvar és a templomok, s persze, maga a hadsereg, egyszóval, a központ, innen kapták meg azokat az erőforrásokat, anyagokat és eszközöket, amelyekre szükségük volt, önmaguk fenntartásához, a presztizs-felhalmozáshoz, a centralizált elosztáshoz.

Az asszír állam kiépülése a jelzett időben egyre inkább a hadsereg tevékenységének optimalizációját jelentette. Nem mintha az állam azonos lett volna a hadsereggel. De a hadsereg tartotta fenn azt a szervezetet, amelyben az állam és a társadalom fennmaradhatott, hogy élje a maga öntörvényű életét.

Az asszír birodalmi modell, klasszikus formájában, az integráció három fokozatát ismerte.

Az első fokozat egyszerű katonai akciót jelent: a hadsereg felvonulása, hadjárat, meghódolás, zsákmány stb. Győzelem, minden tartósabb következmény nélkül.

A második fokozatban a katonák a helyi uralkodót megölték (kivégezték) vagy fogságba vitték, Asszíriába, családostul, és valaki mást ültettek a trónra helyette, rendszerint a volt király családjából, sejthetően valakit a rivális ág tagjai közül. Az új király hűségesküt tett a királyok királya, a négy világpart királya előtt, aki is rendszeres évi adó fizetését és egyéb kötelezettségeket rótt ki rá. A helyi uralkodó leváltására és új, de ugyancsak helyi származású uralkodó kijelölésére akár minden hadjárat alkalmából sor kerülhetett: akár néhány évenként, s az ok bármi lehetett: a hűségeskü megszegése, az asszír uralom igájának levetése, az adó megküldésének elmulasztása; az asszír feliratok formuláit használom én is. Hogy könnyebben találjon asszír-barát politikusokat, a nagykirály a szövetséges országok királyi családjának számos tagját tartotta maga mellett a fővárosban, ifjú hercegeket és családjukat, kisebb udvartartással és személyzettel: kényszerű emigráns politikusokat, akiket az asszír udvari emberek alighanem felkészítettek az esetleg rájuk kiosztandó szerep minden mozzanatára.

A harmadik fokozatban a hadsereg a hadjárat során az illető országot "újjászervezte": az ország tartományai közé sorolta, bevezette az asszír közigazgatást, helytartót nevezett ki, rendszerint katonai rangú személyt, aki a legfőbb helyi hatóság volt minden ügyben, ha ez magas szintű döntést igényelt. A kis országból asszír tartomány lett, s hogy ne maradjon kicsi, ami megnehezítené az igazgatását, illetve megkönnyítené az önállóság elemeinek fenntartását, hozzácsatolták valamelyik már meglévő, szomszédos tartományhoz.

E minta szerint az Asszíriától mint birodalomtól való függés fokozatokba rendeződik, centripetálisan: a függőség első – leglazább – fokozata, értelemszerűen, a legtávolibb országok helyzete volt; a harmadik fokozatot pedig csak azokon a területeken lehetett bevezetni, amelyek közvetlenül határosak voltak a tulajdonképpeni Asszíriával. Maga a rendszer roppant dinamikus. A peremterületek, bár a jelzett módon

szerves részei a birodalomnak, ha úgy alakultak a körülmények, le tudtak válni. Jelzi ezt számos, a királyfeliratokban gyakran felbukkanó, s mindig egy újabb hadjárat indokául szolgáló formula:

Megszüntette az adó fizetését
Elmulasztotta, hogy Ninivébe jöjjön
üdvözletét kinyilvánítani
Királyságom ellenségeivel szövetkezett
Királyi hatalmam igáját levetette magáról

A hadjáratok egyre jobban tágították a kört, amelyben az asszír király a birodalom érdekeit érvényre akarta és tudta juttatni. Ez annyit jelent, hogy maga a központi terület, *Assyria proper*, egyre nagyobb lett, mintegy magától, egyszerű optimalizációs folyamatok eredményeképpen. Harrán térsége, például, csak az i. e. 9. század óta tartozik véglegesen Asszíriához. De egyre tágabb lett az a kör is, amelyben az asszír hadsereg alkalmilag vagy évente ismétlődő rendszerességgel a zsákmányszerző hadjáratra felvonult.

Hogy a hadjáratok kitágították a világot, a "mi" világunkat, az asszírok is jól tudták. A feliratokban nem mulasztják el említeni, hogy:

Az ország nevét király őseim nem hallották soha
Ebben a tartományban azelőtt nem járt senki

Az asszír győzelmi emlékművek, jobbára sztélék, melyeket a király csapategységei – vagy az asszíroktól felállított helyi hatalmi szervek – egy-egy hadjárat végén a meghódított országokban felállítottak, emlékeztetőül, mindig a birodalom-Hercules oszlopai: jelzik, ez a szélső pont, ahová a birodalom eljutott. Az emlékmű szemantikája: asszír győzelmi jelvény, akkád nyelvű felirattal, egy olyan országban, amely Asszíria érdekeltségi körébe (már) beletartozik, de (még) nem szerves része a birodalomnak. Csak éppen a hadsereg már kijelölte. Emlékeztető jel és figyelmeztetés. Valódi hatalmi szimbólum. Az ellenfél vagy ellenség földjén. Az *aktuális* és *lokális* mondanivaló éppen ez. Az örök és *birodalmi* pedig: hogy e pillanatban, for the time being, itt van a szélső pont. Asszíria itt már megvetette a lábát.

A birodalmat a lehető legtávolibb pontig kell kiterjeszteni. Csak így érdemes. És fenn kell tartani, minden áron, a lehető legtávolibb tartományt is. Ahová egyszer asszír katonák vagy akár csak kereskedők léptek, az az ország Assur isten országa: ősi asszír föld. Milyen szépen hangzanék ez oroszul: *iszkonnaja asszirijszkaja zemlja*. Ezt többé feladni nem lehet. A csapatok évről évre visszatérnek Ninivébe, ez a hadjáratok rendje, de azért nem kivonulás. Jelképesen itt maradnak: a diadaloszlopok, hősi emlékművek, a győzelmi sztélék

mindig is jelezni fogják öröknek tervezett és remélt jelenlétüket. A helyzetnek az ideiglenesség csak egy vonatkozásban lehet eleme: ha sikerül még messzebbre eljutni.

A hadjárattól a tartományig: e két szélső státus írja le az asszír világot. Ami kívül esik rajta, csak a hír: hogy az erre illetékesek tudják, merre kell elindulni. Mindig egy lépéssel távolabbra. Az asszír oikumené így szerveződik: az exploráció köre, a zsákmány köre, a befolyás köre, az integráció köre. Egyre táguló körök, egyre szorosabb kapcsolódás Assur isten hatalmához.

Alapvető törvényszerűség: a befolyási övezet átalakítása közigazgatási övezetté.

A háborúk és a diplomácia eredményeképpen az i. e. 7. századra valóságos asszír oikumené alakult ki Elő-Ázsiában: asszír világrendszer.

A birodalmi integráció, mondtam már, az állami strukturát terjesztette ki a meghódított vagy csak szövetséges országokra. A hatalom, a közigazgatás, a gazdaság – adó és állami munkák – a katonai szervezethez kapcsolódtak. Nem biztos, hogy egyenruhás és fegyveres katonák ültek minden hivatalban. Sőt. Ahhoz azonban nem fér kétség, hogy a hivatalnokokat, vagy főnökeiket, katonák ellenőrizték, hogy a hadsereg volt a végső instancia. Katonai adminisztráció vagy bürokrácia. A kifejezés súlya enyhíthető azzal, hogy a birodalom működésben tartásához mindenképpen célracionális szervezetre van szükség.

A deportálások. A legnagyobb történeti visszhangja Izráel áttelepítésének van. Izráel: i. e. 721, s majd Júda babilóni fogsága: i. e. 597 és 587 vagy 586. Valójában Asszíria az i. e. 9. századtól kezdve rendszeresen nagy létszámú népességet telepített át a meghódított országokból más területekre. Az áttelepítés erőszak jellege nem vitatható. De azért szükség van a specifikumok leírására is.

A plusz népességre mint munkaerőre volt szüksége Asszíriának. Főként a mezőgazdaságban, de majdnem ugyanilyen mértékben a hadseregben is. Ami az utóbbit illeti, számos királyfeliratban olvashatjuk, hogy a frissen foglyul ejtett férfi lakosságot vagy az elfogott ellenséges katonákat az asszírok azonnal besorolták saját hadseregükbe. Nyilván kiképezték őket, az egyenruha bizonyos elemeit is megkapták, talán megtanulták az asszír – arámi? – vezényszavakat vagy a hadtestek élén járó istenek nevét is: némi kiképzésben minden bizonnyal részesültek. De nincs adatunk, amely arra vallana, hogy pusztán ágyútölteléknek használták volna fel az új ("idegen") egységeket. Csak arra gondolhatunk, hogy Asszíria bízott abban: a hadsereg mint foglalkozás, mint karrier, elég erős motiváció, és mindenképpen kedvezőbb lehetőség, mint ha kardélre hányják az embert. No igen, a hadjáratok rengeteg népet emésztettek fel; de a nyílnak nincs szeme, nem tudja, kit talál, asszírt-e vagy valakit az új asszír katonák közül.

Igen, a birodalom nem eredet szerint minősítette a népességet. Mindenki asszír volt, aki az asszír birodalom kötelékeibe tartozott. Ha megkülönböztetést tettek a származás szerint, akkor az valóban csak a származás (eredet) szerinti megkülönböztetés volt, nem több és nem más. Maga az homogeneizál, hogy az ember az asszír birodalomhoz tartozik.

A deportálást Asszíria egyáltalán nem büntetésnek szánta. Nem népirtást tervezett; még boldog időket éltünk. A tömeges áttelepítések során mindig egész családokat vittek el. Talán falvakat, a teljes lakosságot. Máskor csak képzett, ügyes mesterembereket: akikre éppen szükség volt.

Mert a deportálás: a munkaerő megszerzésének legolcsóbb, legegyszerűbb módja a katonai bürokrácia számára. Célracionális akció, a lehető legkisebb költséggel a lehető legnagyobb eredmény. Ahol deportálás van, ott a netán polgári látszatot keltő formák mögött is ott áll a katonai apparátus.

De az asszírok földet adtak a deportáltaknak: amiről az udvari főméltóság Jeruzsálem falai alatt beszélt, az asszír hadsereg akciói során valóban rutin eljárás volt, ez volt a mindennapos gyakorlat. A meghódított országok lakosságának tíz- és százezres tömegeit Asszíria leginkább a központi területeken (Észak-Mezopotámia, a két folyam közötti térség) telepítette le, ahol a lakosság létszáma nem volt elegendő, nyilván éppen a háborúk következtében, sem a mezőgazdasági termelés fenntartásához, sem a hadsereg felvonulási útvonalainak kiszolgálásához. Ne feledjük, hogy az asszír csapatok jóformán minden évben átkeltek az Euphratészen, kétszer évente, oda és vissza. Vagy a Tigrisen. Nyilván számot vetettek azzal is, hogy ha a központi területek lakatlanok és műveletlenek maradnak, megindul a *slum*-osodás: még képesek rá, s *nomádok*, értsd: vándor- vagy törzsi arámiak stb. költöznek be, mint már korábban is nem egyszer, és letarolják a városi civilizációt, amire Assur is, az ország és a birodalom, ráépült. Asszíria a pusztulás ellen úgy védekezett, hogy a peremterületekről hozott be saját magába népeket: munkaerőt és emberanyagot.

Az idegeneket, persze, asszírokká kell tenni. Ehhez nem jó eszköz a kényszer: lehetőségekre van szükség. Asszíria volt az igazi olvasztómedence, a *melting pot*. Róma polgárjogot adott, ezzel romanizált. Asszíriában egyszerűen nem volt más élet, mint az asszír. Akiben kezdeményezés volt, asszírrá lett, asszírrá, a szó politikai értelmében: a birodalom alattvalójává.

Az áttelepítésekben volt azért, munkaerőtől és egyebektől függetlenül, birodalmi politika is. Sómrón, Izráel fővárosa, i. e. 721-ben elesett, és Izráelből Asszíria egyik provinciája lett. A lakosság egy részét áttelepítették, a Hábúr vidékére, Médiába stb.; ők a tíz – mint majd később mondják: "elveszett" – törzs. De Izráel területe sem maradt üresen:

Babilóniából (Kuta stb.) hoztak lakosságot (II Kir. 17,14 skk.). A Bibliában egy furcsa történetet olvasunk, hogy az izráeli városok új lakossága nem ismerte az ország istenének szokásait vagy törvényét, egyszóval,



arámiul: a meghódított és bekebelezett szíriai térség lakosságának nyelvén. Különbség politikai szándék és valóságos folyamatok között.

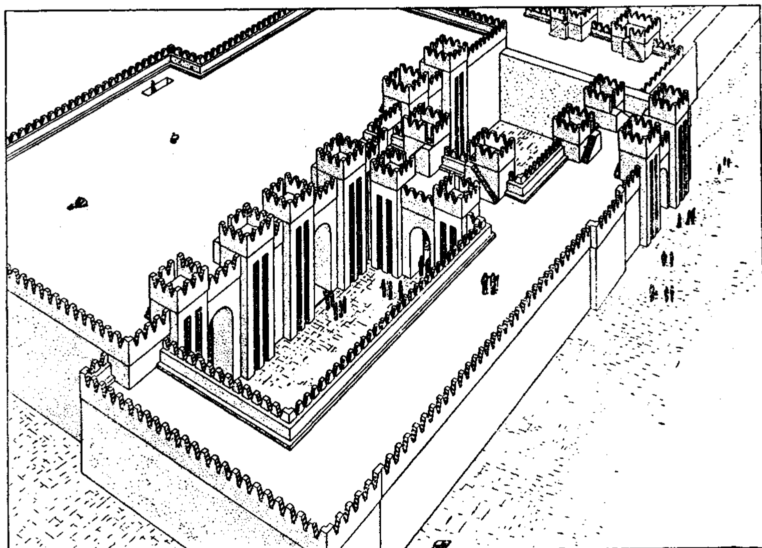


13. ábra: Írnokok az asszír hadseregben. (Dombormű, III. Tukulti-apil-Esarra palotája, Kalhu)

Egy dombormű III. Tukulti-apil-Esarra kalhui (Nimrúd) palotájából a hadsereg írnokait mutatja, akik nyilvántartásba veszik a zsákmányt; az egyik írnok láthatóan agyag- vagy viaszos táblára ír, a másik pedig írótekercsre, az egyik ékírással, a másik nyilván arámiul. Csak az íróeszközök és a kéztartás különböznek, a ruha és a tisztviselő testtartás ugyanaz mindkettejüknél. Művészeti konvenció is, persze. De az arámi nyelvű írnok alkalmasint tényleg arámi volt.

Évekkel ezelőtt Kalhuban, Sir Max Mallowan ásatásai során előkerült az első – és azóta is egyetlen – eredeti asszír írótábla. Két elefántcsont lapocska, egybekapcsolva, mindkettő kis peremmel. Kihajtható, mint egy notesz. A lapocskák peremes oldala eredetileg viasszal volt kitöltve, s az írnok erre a viaszrétegre írt. A kalhui táblákon történetesen csillagászati följegyzés volt: omen-szövegek. A viaszos írótábla csak gyors följegyzésekre szolgálhat, a helyszínen, ahol éppen nincs kéznél az igazi íróanyag: az agyag. Bármilyen értékes is az elefántcsont: szövegnek csak az agyagtábla adhat örökkévalóságot. A bőrtekercs újdonság Asszíriában.

Az asszír állam, a hatalmas apparátus központja, a hatalma alá tartozó népek számára utat nyitott az érvényesüléshez: a birodalom hétköznapjaiban való részvétel és az együttműködés különféle útjait. Ha tisztviselő akartál lenni, csak asszírrá kellett válnod, és egyébként nem számított, ki vagy, ki voltál. Az asszír identitás merőben politikai



14. ábra: Szín-sar-iskun Nabú–Istar/Tasmétu-temploma Assurban (Rekonstrukció)

jelleget nyert: birodalmi identitás volt. Hasonló folyamatok játszódtak le Rómában, a török birodalomban, a monarchiában, sok más birodalomban. A "szovjet" minősítés tartalma sem kimondottan nemzeti-ethnikai.

Szín-sar-iskun idején Asszíriában – már ami még Asszíria volt ekkor – valóban látjuk a föléledés, megélénkülés bizonyos jeleit. Sokat, persze, nem tudunk erről a pár évnyi időszakról: az idő rövidsége, az ásatásokban szinte mindig meglévő véletlen, az ostrom, Assurban is, de főként Ninivében, ahol a médek mindent fölégettek: a csak néhány évnyi időszak elemzését nehezítő tényezők rendre hatványra emelik egymást. Ezért annak, amit tudunk, higany súlya van: ha össze tudjuk fogni, igen sokat nyom a mérlegen.

Itt van a Nabú és Tasmétu templom: a régi főváros egyik legszebb épülete, amelynek, mellesleg, a régész szempontjából csak javára vált az ostrom és a heves pusztítás, mert felépülése után a negyedik évben: még teljes fényében dőlt romba, ostrom után is többet mutat, mintha ötven vagy hetven év nyűtte volna. Egy-két más, az assuri templomnál, mindenesetre, kisebb építkezésről is tudunk ezekből az évekből: több apró építkezési felirata maradt fenn Szín-sar-iskun királynak.

A feliratok: már pusztán az, hogy vannak, s hogy benne vannak az asszír felirat-irodalom hagyományában, bizonyítják: Szín-sar-iskun napjaiban a királyi kancellária normálisan, a rutin szerint működött. A kancelláriában minden rendben volt: a hagyomány ismerete, az írnokok felkészültsége, odaadásuk (*commitment*). Tudták és tették a dolgukat a király írnokai. Élt a hagyomány.

Van egy irodalmi szöveg is a kezünkben, mely Szín-sar-iskun korában keletkezett. Sumer és akkád kétnyelvű ima, ún. *su-ila*, a sumer sorok közé írt akkád fordítással, Qújundzsiqból (Tell Kuyunjik, Ninive, Mószul), ahol egykor Assur-bán-apli palotája, a palotában a könyvtár nagyobbik része állt. Ezeknek az imáknak teljesen hagyományos a szövege. Szó szerint követik a mintát, "könyvből": más agyagtáblákról, legfeljebb itt-ott kissé változtatva a kifejezéseken, de még ezt is más minták nyomán. A szöveg legutolsó része azonban szinte példányonként más és más: mindig aktuális. Az i. e. 3. évezred végi sumer költészetben a himnuszok és imák egyik csoportja egy külön, rövid szakaszt is magába foglalt, imát a királyért. Ezeknek a királyi imáknak a hagyománya körülbelül az i. e. 2. évezred közepéig élt. Később más jellegű szövegek léptek a helyükre. A régi hagyomány az i. e. 7. század közepén ismét megelevenedett. Assur-bán-apli testvérbátyja – és babilóni riválisa –, Samas-sum-ukin idején, nem hirtelen-új kezdeményezéssel, de mégis, a korábbi konzervativizmusnál sokkal erőteljesebben az ősi hagyományok, a régiség reneszánsza bontakozott ki Babilóniában. Országos jelenségnek gondolom, s két párhuzamos változatban: Babilóniában a sumer szövegek fölelevenítése, Asszíriában a szenvedélyes

könyvgyűjtés, ide értve Assur-bán-apli ninivei könyvtárát is. Az irodalmi régiség mint egy új felvirágzás tényezője.

A kétnyelvű szöveg, amelyről beszélek, a királyt megillető szakaszban Szín-sar-iskun nevét illeszti be a hagyományos imába. A hagyomány ebben az esetben Assur-bán-aplit jelenti: az udvari írnokok egy olyan szöveget vettek kézbe, amelyet egykoron még a király apja számára írtak le.

A szöveg, mint a feliratok is, közvetett bizonyíték: még megvan Assur-bán-apli nagyszerű könyvtára; az agyagtáblák, élükre állítva, ott sorakoznak az öles agyagfalak melletti polcokon, öt-hatezer agyagtábla, a legnagyobb könyvtár az akkori világban, de az ékírás történetében biztosan. Bármit elő lehet keresni a szakszerű katalógusok, táblajelzők, címek alapján. S használják is a könyvtárat, a szokott olvasók: a királyi udvar írnokai. Talán maga a király is, néha. Ha fogalmaz: diktál, kifejezéseiben igazodni akar a klasszikus szöveghagyományhoz. Róla nem tudjuk ugyan, mint ahogyan tudjuk az apjáról és nagy elődjéről, hogy írt és olvasott volna: de végtére is – minden, amiről itt beszélek, erre vall – ismerte az irodalom presztizs-értékét, tudta, hogy a hagyomány legitimál, tudta, épp Assur-bán-apli fia ne tudta volna, hogy a kultivált kifejezésmód és az irodalom hozzátartozik a királyi reprezentációhoz.

Látjuk, nem a szöveg részletei: maga a tény az érdekes a történetben. Hogy Szín-sar-iskun néhány éve során még az udvari irodalom is ugyanúgy működik, mint már évtizedek, évszázadok óta. A templom Assurban, a hagyományos feliratok, a kétnyelvű ima. A királyi udvarban semmi sem változott. Semmi sem látszik változni. A király közvetlen környezetében nem látják, hogy külön-külön semmi sem változik: csak éppen az egész van megváltozóban.

Dániel könyve csak a kezdete a birodalmak historiográfiájának. Ha felelősnek érzi magát a körülötte és vele megtörténtekért: nemzedékről nemzedékre mindenkinek töprengenie kell az éppen aktuális birodalom helyzete fölött. Amit a múltból ismerünk: a történész vagy a *man of letters* reflexiói. Charles Montesquieu könyve, *Considérations sur les causes de la grandeur des Romains et de leur décadence* (1734): A rómaiak nagyságáról és hanyatlásáról, mely régi magyar irodalmunknak is része, "Egy hazafi" fordításában (s ez a hazafi, úgy tudni, nem más, mint Batsányi János). Edward Gibbon terjedelmes munkája: *History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (1776/1788): A római birodalom hanyatlásának és bukásának története. Vegyük hozzá még Ibn Khaldúnt, aki a *Muqaddima*, Bevezetés (ti. a történelembe) egyik fejezetében, nem ugyan Róma példáján, mint az európaiak, hanem az arab történelmet szemlélve, a birodalmi struktura felbomlásának általánosabb törvényszerűségeire is kitér.

A klasszikus eset mindenképpen Róma. Kezdve a császárkor történetíróin, akik a birodalmi válság tüneteit, okait, és megoldásának eshe-

tőségeit tárgyalták, a jelenkori történetírásig, folyamatosan, nemcsak mint történelem, de mint jelenség is foglalkoztatja a nyugati világ szellemi életét. Pár évvel ezelőtt Alexander Demandt, az ókori történet professzora a berlini egyetemen (Freie Universität Berlin), egy könyvet szentelt csupán a kutatás történetének: *Der Fall Roms. Die Auflösung des römischen Reiches im Urteil der Nachwelt* (München: C.H. Beck, 1984); nem az elsőt a tárgyról. A vaskos (694 oldal terjedelmű) munka gazdag anyaga és a tudós szerző józanul hűvös kritikája sem lesz az utolsó szó a Róma bukása körüli vitában, sejthetőleg. (Már ő maga is hozzátett csaknem mégennyit, lásd: *Die Spätantike*, Uo., 1989, ahol, p. 470 skk., ismét tárgyalja az értelmezések történetét is.)

Tehát, mi okozta a római birodalom bukását? Kimerítő historiográfiai áttekintése után, a könyv mutatójának kiegészítéséül, de egy már lapszám nélküli oldalon Demandt betűrendben több, mint kétszáz szót sorol fel, a tárgymutató alapján, amely szavakat az elmúlt másfél-két évezred során a Róma bukását elemző szerzők, régiek és újak, a bukás döntő okának, vagy legalábbis a döntő okok egyikének, minősítettek. Jegyzékét, némi rövidítéssel, alább adom.

állam túlsúlya / állami egoizmus / államszocializmus / árulás / abszolutizmus / adók túlzott mértéke / akaratgyengeség / anarchia / anyagiasság / apátia / arany kiáramlása / arisztokrácia és arisztokratizmus / aszkézis / babona / barbárok, barbárosodás / béke-romantika / betegségek terjedése / birodalom kettéosztása / bizantinizmus / bürokrácia / centralizmus / csapadékhiány / csőcselék befolyása / csőd / decentralizáció / demoralizálódás / despotizmus / dicsőségvágy / élvezetvágy / élvhajhászás / érdekházasságok / értelmiség degenerációja / egoizmus / egyenlőség / elfajulás / elfajzottság / elmaradottság a természettudományokban / elöregedés / elsivárosodás / elszegényedés / elszegényedés / energiaveszteség / erdők kipusztulása / erkölcsi idealizmus / erkölcsromlás / esztelen falánkság / faji diszkrimináció / faji felhígulás / faji öngyilkosság / félműveltség / férfiméltóság hiánya / fejletlenség / feudalizálódás / fiskális módszerek / főváros megváltoztatása / föld elidegenítési tilalom / földkérdés / földrengések / fürdők / germán támadások / germán-ellenesség / gladiátor-játékok / görög hatás, elgörögösödés / gyermektelenség / hadsereg bolsevizációja / hadsereg fegyelmezetlensége / hadsereg létszámhiánya / hédonizmus / hitviták / hivatásos hadsereg / homoszexualitás / hunok támadása / idegbaj / idegenek arányának növekedése / imperializmus / impotencia (szexuális) / individualizmus / infláció / integráció erőtlensége / intellektualizmus / irracionalizmus / irtózás az élettől / istentelenség / járványok / jellemtelenség / jogfosztás / jólét / kapitalizmus / kasztrendszer / katonai szolgálat megtagadása / kétfrontos háborúk / keleti hatások (orientalizálódás) / kereskedelmi utak áthe-

lyeződése / kereszténység / kizsákmányolás / klima-változások / környezeti károsodás / középrétegek helyzetének romlása / komolytalanság / kontraszelekció / konzervativizmus / koraérettség / korrupció / kozmopolitizmus / kulturális nivellálódás / kultúr-neurózisok / legitimációs válság / legkülönbek elpusztulása / lelki bajok, pszichózisok / lelki barbárság / letargia / lovasnomádok támadása / lustaság / luxus / malária / megmerevedés / militarizmus / misztériumvallások / munkaerő-hiány / munkamegosztás / nacionalizmus / nagybirtokok / népesség csökkenése / népi (faji) jelleg romlása / nők emancipációja / nőtlenség / növekedés, mértéktelen / nyugdíjas életszemlélet / önhittség (hübrisz) / öntetszelgés / ösztönélet romlása / oktatás alacsony szintje / ólommérgezés / pacifizmus / "panem et circenses" / parasztság megszűnése / parazitizmus / partikularizmus / patrociniumok / pénzgazdálkodás / pénzhiány / pénzvágy / plutokrácia / pogányság / polgárháború / polgárjog adományozása / politeizmus / politikamentesség / proletarizálódás / prostitució / rabszolga lázadások / rabszolga munkaerő a mezőgazdaságban / rabszolgák felszabadítása / rabszolgatartás / racionalizmus / rend felbomlása / retorika / rezignáltság / római jellem pusztulása / sémi elem befolyásának növekedése, szemitizálódás / stagnáció / stressz / strukturális gyengeség / szabadság mértéktelensége / szégyentelenség / szexualitás / sztoicizmus / társadalmi egyenlősdi / talaj kimerülése / talaj-erózió / tekintélyvesztés / terjeszkedés / terrorizmus / toborzás módja a hadseregben / totalitarianizmus / trónutódlás szabályozatlansága / túlfejlett kultúra / túlfinomultság / túlnépesedés / túlterheltség / városok hanyatlása / vagyoni különbségek / vallástalanság / védtelenség / vér-felhígulás / vérmérgezés / vezetők alkalmatlansága / világtól való menekülés / világuralom / zsoldoskatonaság

És még mi minden nincs is benne Demandt jegyzékében! A tárgymutató tematikus kivonatát látjuk, tagadhatatlanul nem kevés maliciával a címszavak kiválasztásában. A római birodalom bukásának okai, a magyarázat, mondjuk így, második szintjén, nem sokkal általánosabb formában, mint az események felsorolása: az elmélet mozaikkövei.

A mozaikkövek, ha nem beépítve, a mozaikképben látjuk őket, hanem halmazban, összekeveredve vagy színenként szétválogatva, semmit sem mutatnak. Demandt listája a bukás kétszáznyi okáról, vagy a komplex okok tényezőiről: illuzióromboló. Kedvét szegi mindenkinek, aki a magyarázatot keresi, az egyetlen magyarázatot. Nem baj: azt is bizonyítja, hogy egyetlent nem érdemes magyarázatot keresni, mert amit mondunk, csak önkényes lehet.

A birodalom, mint minden szervezet, egyfajta rendszer, mégpedig komplex rendszer, esetenként igen magas fokán a szervezettségnek. Összeomlását nemcsak mint egy adott birodalom felbomlását írhatjuk

le: eltekinthetünk attól, hogy asszír vagy római, eltekinthetünk attól is, hogy birodalom. Komplex rendszerekről kell beszélnünk.

Hanyatlás. Felbomlás. Összeomlás. Bukás. Vég. És még sok más majdnem-szinonima, magyarul is, más nyelveken is, mindegyiken további nyelv-specifikus konnotációkkal.

Az állam / birodalom / (az asszír) világ / a civilizáció vége – mondjuk. Mi szűnik meg a "vég" stb. során?

S mi van a "vég" *után*? Tényleg vége van a civilizációnak – a világnak?

Az emberi társadalom szerveződésében nincsenek természet adta, örök, változatlan határok. Éppen ellenkezőleg. Minden határt magunk konstruálunk. A társadalmi szerveződések határainak kijelölése és fenntartása állandó, mindennapi folyamat.

A leginkább természetes társadalmi egység, a család: még a családnak sincs eleve adott és szilárd határa. A család keletkezik és felbomlik. Nyitott, megnyitható. Mindenki több családba is beletartozik. Hogy a rokonság széles köréből kit tekintünk családnak, szubjektiv ítélet vagy legjobb esetben is hagyomány dolga. Egyáltalán nem úgy van, hogy a vér önmagában is, mindenképpen és minden körülmények között szolidaritást teremtene. Van, hogy nem a "család" a legerősebb vagy legfontosabb társadalmi kötelék. A – szociológiai nyelven mondva – szolidaritás önmagában is elégséges lehet ahhoz, hogy család értékű, és minden vérségi kapcsolatnál szilárdabb kapcsolatot hozzon létre. Akár két ember között, netán a család mellett is; még akár családot is. Éppen a család mint társadalmi szerveződés mutatja, hogy genetikus kapcsolat és szolidaritás tökéletesen helyettesíthetik egymást, átváltódhatnak egymásba, mi több: együtt tartják fenn az adott társadalmi szervezetet.

Paradoxonnak hangzik, pedig éppen nem az: zárt társadalmi szervezet csak akkor tud tartósabban fennmaradni, ha nyitott és ezáltal képes az átalakulásra.

Társadalmi szervezetek változása, még a családé is, mindig csak részleges lehet. Ez könnyen belátható: a teljes diszkontinuitás már nem változás. Ha egy család minden tagja más lesz, és más a teljes rokonsági kör, de mások még a család belső viszonyok is: semmi értelme többé ugyanarról a családról beszélni.

A változás, a legáltalánosabb formában, mint a határok átalakítása írható le: a társadalmi szerveződések változásait rendszerint a szervezet határainak megváltoztatása és újra-alakítása jelenti. A határ jelentése itt magába foglalja a belső strukturát is, természetesen: szervezeti határok vannak a struktura belső egységei között is.

Az adott társadalmi szervezet határainak: terjedelmének és belső szerveződésének megváltozása, újra-alakítása: mindössze ennyi a birodalom felbomlása vagy vége. Az esetek nagy többségében. Mert vagy a lakosság, a populáció marad meg, vagy a városok, a nyelv, a gazdálkodás alapstrukturái stb. Még Karthago is, melyet a rómaiak leromboltak

és sóval hintettek be, új korszakában, a rómaiban, annyi elemét mutatja fel a kulturális kontinuitásnak, hogy Scipio Aemilianus látványos büntető aktusát (i. e. 146) nem a valóságos pusztítás, hanem a szimbolikus megtorlás síkján kell értelmeznünk. A birodalmak vége csak és kizárólag annyit jelent, hogy megváltoznak a határai annak a komplex rendszernek, amely a területi és szervezeti integráció e bonyolult – mondtam: mesterséges, tudjuk: erőszakos – formáját létrehozta.

Túl sok a patétikus sajnálat a véget idéző elnevezésekben. Róma vége nem a világ végét jelentette, még csak nem is a római élet végét. Ne higgyünk Róma apologétáinak. Asszíriáról pedig inkább Náhumot kell meghallgatni. Ne sajnálkozzunk az elnevezésekben.

Asszíria esetében, persze, tudjuk, mikor volt a vég, mert Asszíriának mint birodalomnak valóban volt vége: ugyanaz, mint az asszír államé. Ninive elfoglalása vagy a harráni látszat-királyság vége. Róma esetében már nem ilyen egyszerű a helyzet. Gibbon sem tudta lezárni a könyvét: ahogyan telt az idő, mármint az övé, a könyv-folyam írásában, egyre tovább ment el az időben, elment egészen Bizánc elestéig. Magának a római birodalomnak a megszűnését pedig végül csak Napoléon követelésére mondta ki a német birodalmi gyűlés. A birodalom időbeli határainak kijelölése az eseménytörténet alapján rendszerint lehetetlen, és éppen azért, mert egy birodalom vége, még a leginkább drámai események során is, csak részleges vége annak, ami azt megelőzően a birodalom volt.

Rendszerekről, komplex rendszerekről beszélünk. Az ilyen rendszerek fenntartása külön energiát igényel. Maguktól nem szoktak összeomlani sem, csak úgy. Szüntelenül, mindig is belső konfliktusoknak vannak kitéve: gyakorlottak a konfliktus-megoldásban; mondhatni, erre szolgálnak, már a létükkel is. Rendszerint elég nagy erőforrások fölött rendelkeznek ahhoz, hogy úrrá legyenek a természeti katasztrófák fölött, hogy elhárítsák az ellenséges támadásokat, vagy ha ezt nem tudnák: kissé visszahúzódjanak, és ezen az áron tartsák fenn a szervezetet. Ne felejtsük: a régiségben biztosan, de gyakran ma is, például, 1991 elején, a téli hónapokban éppen Babilónia területén, napjaink önmaga kreálta, torz Nebúkadneccarjának háborújában. A legtöbb háborúnak mindkét fél a győztese szokott lenni. Belül az országban könnyen győzelemmé stilizálható a rendszer egészének puszta fennmaradása.

A komplex rendszerek növekedésre vannak ítélve: egyensúlyukat csak ez tarthatja fenn. Növekedésre kárhoztatva? A fenntartásukhoz szükséges többlet energiát rendszerint csak új erőforrásokból tudják megszerezni. Asszíria számára ez, a zsákmány mint termelési ág struktúrában, újabb, és egyre messzebb vezető hadjáratokat jelentett, a zsákmány és adó új forrásainak bekapcsolását. Nőtt a hadjáratok hossza, sugaras irányban. Régebben még minden év tavaszán a fővárosból

indultak el a csapatok, és ősszel ugyanoda tértek vissza. Aztán már egyre többször csak az Euphratész mögé: éppen ez tette Harránt a birodalom szempontjából valamifajta központtá: al-fővárossá, ha lehet így mondani. Harrán tíz nap, két hét nyereség a hadseregnek: ennyivel messzebbre juthatott el, mielőtt vissza kellett fordulnia. A város helyzete a birodalomban, még a struktura összeroppanása előtt, mint – mondjuk – Hadrianopolisz / Drinápoly / Edirne az oszmán-török birodalom nyugati hadjáratai számára.

De nem csupán a távolságokról van szó. A centralizált állam csak a centralizált elosztást ismeri. Egyre több zsákmányra van szükség, de egyre több katona kell a megszerzéséhez, szekér és málhásállat a szállításához, raktár és személyzet az elosztásához – még írnok is egyre több, hogy elkönyveljenek mindent.

A komplex rendszerek összeomlása a kommunikáció diszfunkcionalitása a rendszer részei között. Anyag, ember és szimbólumok áramlása: a kommunikáció ezt jelenti. A szimbolikus szféra magába foglalja az utasítás és jelentés közlését is: a hatalmi centrum irányító funkcióit. A rendszer terjedelmének növekedése a hierarchizáltság szintjeinek növekedését: a komplexitás növekedését teszi szükségessé. S ez ismét új többlet-energiát igényel.

Az energia, persze, nem a szó modern, technikai értelmében veendő: nem áram vagy olaj, bár napjainkban a birodalmak létrejötte, fennmaradása, megszűntében döntő szerepe van ezeknek is. Hogy miről van szó, csak egy töredék-adat, más közegből. Egyszersmind példa a rendszeren belüli kommunikáció fontosságára. Az Egyesült Államokban a legnagyobb állami munkaadó, s egyáltalán, a legnagyobb munkaadó, legfeljebb a hadsereg előzi meg ebben, a posta, az a szervezet, amely pedig még a kommunikációnak is csak az egyik csatornája. Jelentőségéből sejthetjük, a rendszer egészének mi lehet az energia-szükséglete. Az energia-felhasználás a rendszerfenntartás szolgálatában, tágabb értelemben, jelenti az emberek tevékenységét, a családjuk fenntartására fordítandó javak előállításával együtt, a tárgyi eszközöket, épületektől a lószerszámig és agyagtábláig, az utakat, a királyi udvar költségeit, a templomok szertartási áldozatait. Jelenti a bőrtömlőket, felfújt juhbőr, amelyeken a katonák megússzák az Euphratészt, a helyőrséget egy távoli kis-ázsiai garnizonban, a bazaltot, melyből az asszír világ peremét jelző sztélé lesz, jobbára messze földről kell hozni, és a sört is, amelyet a palota felavatásakor munkások és vendégek számára felszolgálnak. Az energia: a birodalmi szervezet fenntartásának minden költsége. Csak emlékeztetni szeretnék rá: Leslie White a kultúrák fejlettségi színvonalát az energia-felhasználásukkal akarta mérni.

Az asszír birodalom akkor omlott össze, amikor magának a szervezetnek a fenntartása már több energiát emésztett fel, mint amennyi hozama egyáltalán lehetett: a zsákmány, az adók.

A sikeres, mert egyre növekvő rendszer összeomlása hirtelen volt: katasztrófa.

Ninive ostromát csak szűkszavú ékírásos források örökítik meg. És a régészeti leletanyag. És a szárnyra kelt történetek visszhangja görög történetírók munkáiban.

A város egyik kútjából bronz (nem ón ötvözet, hanem arzénikus bronz: nem tisztított, természetes "szennyeződésű" réz) férfifej került elő, életnagyságú üreges szobor. A bal szeme, a fül stb. csákánnyal bezúzva, a fém sérülésen, a horpadáson látni, micsoda erővel sújtott rá valaki. A szobor az i. e. 3. évezredből való, agadei Sarrukín vagy Narám-Szín király szobra, s az egyik templomban állt. Az ostromló seregek istennek tekintették, és el akarták venni erejét. Aztán bedobták, sok más tárggyal együtt, a kútgödörbe.

Máshol a palota romjai alól vagy ugyancsak kútgödörből elefántcsont lapok kerültek elő, részben sötétre vagy feketére égve. Bútorokat díszítettek ezek a remek faragású lapocskák. Föníciai, szíriai munka, vagy fogságba hozott idegen mesterek helybeli faragványa. Aranysúlyban mért érték, akkor is, most is. Törtek-zúztak a győztesek, csak azt vitték el, ami nekik kellhetett, a nemesfém tárgyak nagyobbját, nem a préda majdani múzeumi értékét nézték, presztizs-tárgyakkal akartak otthon megjelenni. Amit nem vihettek magukkal, összetörték, felégették, halomba hányták. Mint korábban az asszír katonák is, elfoglalván idegen országokat. Az ellenséget szimbolikusan is meg kell semmisíteni: szimbólumaiban, életerejében.

Sokszor emlegetett alakja a görög történetíróknak, a Kelet történetíróinak, Szardanapallosz, aki palotájában tivornyázott, asszonyokkal múlatta a napot: az elpuhult asszír (más elbeszélésekben babilóni) király. Amikor az ellenség ostrom alá vette a fővárosát, nem tudott védekezni. Már betörtek a palotába, s ő az értékes bútoraiból máglyát rakatott, ezen égette el magát.

A név Assur-bán-aplié. Talál rá még a lakoma jelenete is. A British Museum asszír *Basement*-jében az egykori palotákból való domborművek között az egyiken a királyt látjuk, kertben, szőlőlugasban, görög jellegű heverőn (*kliné*), kehely itallal a kezében, vele szemben a felesége, körülöttük palotaszolgák, zenészek is: királyi mulatság, valóban.

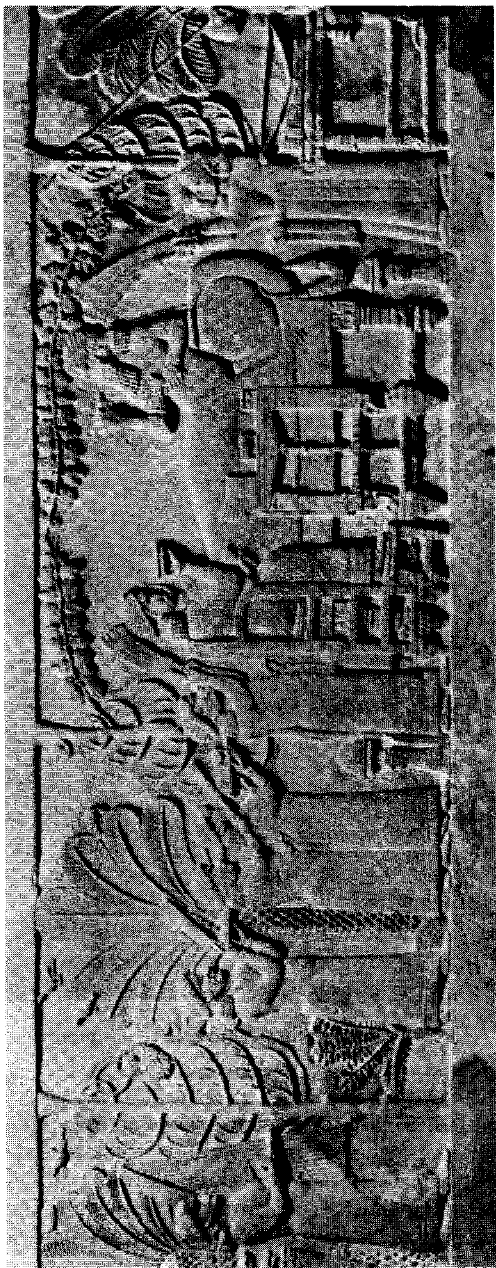
Távolabb, az egyik pálmafán egy ember levágott feje lóg, bronz horogra akasztva.

A hatásosra komponált jelenetben benne van a háború, mely Assur-bán-apli életét kitöltötte. A dombormű az élámi hadjárat után készült. Babilón, a lázadó testvér, Samas-sum-úkin már legyőzve, és halott. Sikerült legyőzni a legnagyobb és legveszedelmesebb ellenséget is: Élám királyát, Délnyugat-Iránban. Asszíria a világ ura. Erre igazán ihat a király egy kupa édesbort – nyilván egy szíriai szállítmányból. Kétszeres az öröm: a bor, és szemben a derűsen elheverő királlyal, egy faágon, Teumman levágott feje.



15. ábra: Bronz férfifej (Ninive, Istar-templom)

A máglyán elégő király mégsem Assur-bán-apli volt. Nem is Samas-sum-úkin, aki, mellesleg mondva, ugyancsak az égő fővárosban veszett, Babilónban. Talán Szín-sar-iskun, akiről a babilóni krónika is írja, hogy az ostrom idején halt meg, nyilván Ninivében. Nem lehetetlen, hogy az ellenség: a médek vagy babilóniak vetették máglyatűzbe, és az



16. ábra: Assur-bán-apli (és a királyné) a palotakertben

elpuhult, ám az öngyilkosságtól nem félő király alakját csak a görög képzelőerő teremtette.

Szardanapallosz legendás alakja tartalmaz némi igazságot is: Asszíria utolsó királyai nem tudták, mi történik körülöttük valójában. A sok fényes győzelemtől nem lehetett látni a fenyegető összeomlást: a sikerben rejlő katasztrófát.

Asszíria utolsó évtizedeinek eseménytörténetét nem ismerjük részletesebben. Nem tudjuk, Assur-bán-apli pontosan mikor halt meg: nincs rá közvetlen forrásadat, és az okmányok dátum-formulái nem adnak egyértelmű kronológiát. Nem tudjuk, ő volt-e Babilón kormányzója is egyszemélyben: aki Kandalánu néven Samas-sum-úkin halála után az asszír közigazgatás élén állt a Dél nagyobbik részében. Alighanem igen: de egyértelmű bizonyíték nincs.

Az asszír hivatalos naptárban minden évben az állam egyik magasrangú tisztviselője adta, meghatározott körben, az év nevét: a király és körülbelül tíz más udvari méltóság. Az eponümosz tisztviselők nevét hivatalos jegyzékbe foglalták, s ebből mindig vissza lehetett keresni a legfőbb kronológiai adatokat. Az i. e. 635 körül kezdődő évtizedekből már nem ismerünk ilyen jegyzéket. Nyilván nem készült, mert ahol a többi, ott fennmaradhatott volna ez is. Viharos évek lehettek? Nem biztos; nem tudjuk; nem is fontos: már több, mint száz év óta Asszíriának minden éve viharos volt. Más a baj.

A nem egészen három évtizedből, amelyet Asszíria történetének utolsó szakasza kitölt, csaknem kétszer annyi eponümosz név maradt fenn, mint amennyi az évek száma. Átlagban is körülbelül két eponümosz esett minden évre. Holott évente csak egy eponümosz lehet. Mármint rendezett viszonyok között.

S van két királynév is, amelyeket nem tudunk hová tenni. Assur-etel-iláni és Szín-sum-lísir, akik az Assur-bán-apli / Kandalánu uralkodásának vége körüli vagy utáni évtizedben uralkodtak.

Nem nehéz a magyarázat: a központi hatalom széthullása, párhuzamos vagy ellen-király, egymással vetélkedő "központ"-ok. Assur-etel-iláni, egy feliratából ítélve, Assur-bán-apli egyik fia volt, aki – rövid időre – követte apját a trónon. A másik király, Szín-sum-lísir, korábban bizonyára tábornok lehetett, s így még szebb a kép: a babilóniai helyőrség vagy megszálló csapatok parancsnoka, aki a király halála körüli zavaros helyzetben maga veszi kezébe a hatalmat. Dönitz *Großadmiral* a birodalom egyik részében? Egy asszír *marsall*, akinek a nevét még csak nem is hallottuk annakelőtte soha?

Lehet-e érzékelni a válságot, *überhaupt*?

Hogyne, igen; lehetne: aki látja, hogy a dicsőséges asszír hadseregnek ki kell vonulnia Babilónia nagyobbik részéből, föl kell adnia az Iráni hegyvidék térségét, a tábornokoknak, de rajtuk kívül is mindenkinek, aki országos távlatokban gondolkodik, látván látnia, tudván tudnia kell,

hogy válság van. Igen; csakhogy válság mindig van, és mindig volt a válságokra megoldás. Válság minden háború kezdete. A rendszer nem equilibrium: egyensúlyi állapota legfeljebb pillanatnyi átmenet két aszimmetrikus helyzet – válság – között. A siker: az erős hadsereg, a győzelmek, a zsákmány, a külföldi követek, akik a nagy király elé jönnek, lábát megcsókolni, Ninivébe: egyszóval, a birodalom szűntelen válságmegoldó expanziója minden illetékes hatalmasságot hozzászoktatott ahhoz, hogy mindig van megoldás, ott van a hadsereg és a nagy istenek ereje, hogy a válság nem más, mint egy újabb nagy sikernek a kezdete.

Más a nézőpont *kívül* a központon. A nagy király szolgái, mert a szövetségeseket a "barát" címmel csak az Achaimenida nagykirályok tüntették ki: a király alattvalói érezhették, és alighanem csak ezt érezhették, hogy lazul a gyeplő, amelyet Asszíria az ő orrukba fűzött.

Asszíria mint óriás fogyasztó – már említettem – serkentő hatással volt a környező térség gazdasági fejlődésére. Már a zsákmánnyal is. Az államközi egyezségekben rögzített szállítások magyarul: évi rendszeres adó, amit Asszíria a vazallus királyokra vetett ki, és aminek a beérkezésére a hadsereg volt a biztosíték. De az adó után valami rendszerint megmaradt.

Az érintett területek megpróbáltak kibújni a szoros ellenőrzés alól. Többféleképpen is. Megfizették az adót, ami elkerülhetetlen volt, de ami maradt, azt most már megpróbálták nem Asszíriának szállítani, hanem a birodalom határain kívüli országokba. Az i. e. 7. században félreismerhetetlen jeleit látjuk annak, hogy a kereskedelmi útvonalak áthelyeződnek: kívül kerülnek a birodalom határain. Senki sem szállít szívesen Asszíriának, mert a királynak a, mint Náhum mondja, "kalmárai" nem fizetnek. A nemzetközi kereskedelem menekült Asszíria elől: vas, elefántcsont, üveg ekkor találta meg végleg és nagy mennyiségben az utat a Földközi-tenger térségének nyugati felébe.

Volt, látnunk kell ezt is, egy másik stratégia is: néhány kézműves iparág, hadd mondjam a henye szleng szóval, ráállt az asszír megrendelésekre. Nyugat-Iránban (Lúrisztán) a bronz öntőműhelyek kisméretű, tömör öntött lószerszámokat és egyéb díszítő tárgyakat gyártottak, jobbára Asszíria számára, s még átvéve az asszír ízlés és stílus némely elemét is. Hasonlóképpen részben a nyugati elefántcsont és bíborkelme iparok. Persze, nem tudjuk biztosan, mennyi lehetett ebből az ipari termelésből a valódi kereskedelmi cikk, és mennyi a váltság azért, hogy a terület megmaradhasson a függés legalacsonyabb fokozatával leírható státusban: hogy ne jöjjenek a katonák.

Akárhogyan is: a birodalom perem-vidékeinek modernizációja a központ igényeinek van alárendelve: irányát, ütemét a birodalmi politika szabja meg.

A gazdasági kapcsolatokat régészeti leletekből kevésbé: inkább az asszír zsákmánylistákból érzékeljük. A korábbinál jóval távolibb helyekről kerül asszír kézbe, zsákmányba vagy adóba mindaz, amit a birodalom fogyasztói megszoktak. Asszíria a nyomába eredt az előle szökni próbáló nemzetközi kereskedelemnek: hadjáratainak irányát és távolságát jobbára éppen az a cél határozta meg, hogy fenntartsa a korábbi szintet gazdaságának legnagyobb termelő ágazatában, ti. a zsákmányszerzésben. Ha győzi, előbb-utóbb az övé nemcsak, mint jól tudjuk mindannyian, a földkerekség egyhatoda: övé az egész világ.

Az Asszíriától függő kis országok keresték egymás szövetségét is; persze, anélkül, hogy a közös főhatalom engedélyét kikérték volna. Jó példa erre, csak a Bibliából ismerjük (II Kir. 20,12 skk.), Júda (Hizqijjáhu) és Babilónia (Merodach-Baladan, azaz Marduk-apla-iddina) óvatos diplomáciai kapcsolata Sarrukín uralkodásának vége felé: hogy nem puszta udvariasság volt a babilóni követ látogatása mögött, de valami komolyabb szándék is, onnan sejthetjük, hogy Jeruzsálemben megmutatták neki, mégpedig Jesája próféta élénk tiltakozását váltva ki, az arany, ezüst, fűszer és olaj áruválaszték mellett a fegyverraktárat is (*bét kélim*), és hogy ha nem is éppen emiatt, de mindenesetre, nem sokkal ez után Sarrukín fia és utódja, Szín-ahhé-eriba, hatalmas sereggel megindult Jeruzsálem ostromára (i. e. 701). Hasonló adatokat az asszír királyi levéltár gondos kémjelentéseiből is kihámozhatunk az i. e. 7. század közepére vonatkozóan. Önmagukban nem sokat mondó események; de tünetei a centrifugális erők működésének.

A feszültség, mely az asszír birodalmat széthullással fenyegeti, nem népi, ethnikai, nemzeti: jellegzetesen territoriális. A belső területeken a deportálások és a homogeneizáció megtették a magukét. Csak a déli térségben élő arámi "törzsek" maradtak meg elkülönült minőségnek. De az ő esetükben is territoriális szervezet áll a törzsi nevek mögött. Azt olvassuk: Bit Amuqqani, "Amuqqani háza / az amuqqani törzs", de tudjuk, hogy pontosan meghatározott területről van szó. Asszíriában a területi szolidaritás öltötte fel a leszármazási kapcsolat: a "nemzet" formáit; az arámiak esetében a törzsi szervezet territorializálódott. Utóbb Nabú-apla-uszur "káld" törzsi dinasztiája lett a nemzeti Babilón.

Másrészt, a peremvidékeken, ahol a birodalmi integrációnak csak igen alacsony foka érvényesült, s a zsidók továbbra is zsidók, a médek médek, az élámiak élámiak voltak, az Asszíriától való függés vagy függetlenség mint probléma vagy program az állami élet, a királyi udvar, a hadsereg szintjén vetődött fel. Sem szövetséges, sem erősebb támogató keresésében nem tekintettek másra, mint csak az erőre, a lehetőségre. A centrifugális erő geometriája.

Júda, mindenesetre, különleges helyzetben volt. Izráel, amíg Asszíria el nem söpörte (i. e. 721), kereste a helyét a nyugati territoriális szövetségi rendszerben. Júda ez időben szinte csak Izráel árnyékában

jutott ki a nemzetközi politikai arénába. Izráelben a Jéhu hatalomra kerülését követő elzárkózó politika, illetve a hivatalos Jahve-vallás mint a nemzeti eszme legmagasabb szintű szerveződése tette, hogy sajátos erő-játék alakult ki az Asszíriának való meghódolás kompromisszumai és az állami vallás erősítette nemzeti önbizalom kitörési próbálkozásai között. A próféták jahvizmusa alapjában véve nem politikai felfogás volt, hanem valóban vallás, de erősen reflexiv, kritikai, az önhitt illúziókat támadó. A politikában nem ez a hang: a hivatalos vallás és a nemzeti önbizalom szava érvényesült. Végzetes végeredménnyel.

"És néma tartomány." Utolsó évszázadának történelme során Asszíriának nem egy lázadással kellett szembenéznie. A tartományokban, a külső övezetben, mondhatni, természetes volt a lázadás: amint az asszír sereg eltávozott, megpróbáltak úgy tenni, mintha csak valami véletlen szerencsétlenség érte volna őket. Hosszabb-rövidebb időre sikerült is megúszniuk. Egyiptomnak, Assur-bán-apli két hadjárata után nem sokkal, végleg. *Lúdu* csak egy időre kényszerült meghódolni: Lüdia, Kis-Ázsia nyugati peremén, a legtávolibb ország, mellyel Asszíria valaha is közvetlen érintkezésbe került. De a királya, Gügész vesztét nem az asszír hadsereg okozta: az Elő-Ázsia egész térségét végigpusztító kimmer lovashadsereg. Assur-bán-apli állítása, hogy a kimmer veszedelem Assur isten műve, büntetés, mert Gügész szövetségre lépett Egyiptommal, ti. zsoldosokat küldött Pszammétichosznak: dicséret ugyan az asszír hírszerzés számára, de egyébként legfeljebb is csak jámbor kombináció.

Az asszír hadsereg nem lehet ott mindig mindenütt: az egyre táguló birodalom nem lehet szilárd. De a helyi lázadások, azt mondhatjuk, rövid távon mégiscsak éppen az ellenkezőt érték el, mint ami a céljuk volt: a rendszer stabilizációját szolgálták. Az asszír reakció mindig erősebb – erélyesebb – volt, s mindig sikeres: a birodalmat az adott ponton meg tudta szilárdítani.

A valódi veszélyt éppen az jelenti, hogy a lázongó tartományok a birodalom peremvidékein esetleg összefognak egymással, egybehangolják akcióikat, s Asszíriának egyszerre kell a világ négy, vagy legalább három, táján harcolnia. Két-három ilyen szövetségről többé-kevésbé biztosan tudunk: Marduk-apla-iddina (i. e. 703 k.), Gügész és Pszammétichosz (i. e. 660 k.), Samas-sum-úkin és Élám meg a többi szövetségese (i. e. 652 k.). A győzelmi feliratokból kitetszik, hogy Asszíria minden egyes esetben fölismerte a helyi lázadás nemzetközi szövetség jellegét. De nem tudott, nem volt módja, más stratégiát választani, mint amit mindig is alkalmazott az ellenfeleivel szemben: hol ide ütött, hol oda. Egyenként indított hadjáratokat. A hadjárat koncepció, a katonai befolyás lineáris kiterjesztése, Asszíriának mindvégig az egyetlen stratégiája maradt.

Szinte jelkép értéke van az utolsó évek eseményeinek. A médek már évek óta harcolnak Asszíria ellen. Babilón is, a maga módján, és egyelőre sokkal kisebb erővel. De hosszú ideig nem tudnak vagy nem akarnak összehangolt akciókat indítani. Assur végső ostromát annak idején (i. e. 614) a babilóni hadsereg lekéste, a méd és a babilóni király, Küaxarész és Nabú-apla-uszur csak a füstölgő romok fölött találkoznak, hogy megkössék egymással a szövetséget Asszíria teljes megsemmisítésére és – naná – területének felosztására egymás: a győztes nagyhatalmak között.

A birodalmak története, amennyire látom, csupán egy példáját ismeri a békés – vagy majdnem békés, mindenesetre, katasztrófa nélküli – felszámolásnak: a brit gyarmatbirodalomét, a második világháború után. A folyamat valóban békésnek látszik: utólag visszanézve, s főként más birodalmak valósággal földrengést támasztó omlásához képest. De a kortársak talán nem mindig észlelték ugyanígy békésnek: az amerikai függetlenségi háború résztvevői; a már említett India, századunk első felében; s talán még némely afrikai gyarmat sem. Ami a brit példát mégis kitünteti: minden feszültség központ és birodalmi periféria között megmaradt helyi és részleges konfliktusnak, még ha lőttek is egymásra a szembenálló felek. A birodalom méretei: az óceánok miatt? Távol a feszültség-góctól, Anglia politikusai tisztábban fölismerhették, mit bír el a birodalmi kommunikáció, milyen távolságokat tud átívelni a birodalmi érdek vagy a lövedék. A konfliktus lokalizálása, végső esetben pedig a góc leválasztása a birodalom testéről mindenekelőtt a központnak volt érdeke. Annyit azért mondhatunk a folyamat jellemzésére, hogy viszonylag rendezett tudott maradni.

Politikai akciókhoz, még ha csak kereskedelmi ügyletek vagy katonai küldöttségek látogatása is, politikai tudatosság kell. Hogy van mód és lehetőség a birodalmat összetartó kötelékek lazítására: legfeljebb a "perem" (a marginális zóna) akcionistái látják: akik a peremvidékeken élnek, a mi időnkben, ti. Asszíriában, a szónak inkább földrajzi értelmében, később, sokkal később, már a szó más jelentése szerint is.

Szívesebben mondanám: a birodalom vége csak *a határról* volt előre látható, másképpen: marginális helyzetben, de a *dissens*-re nemigen van az asszír horizontról forrásadat. Marginális helyzet, igaz, a peremvidék is, de inkább csak a szó térbeli értelme szerint, s én most a strukturához képest marginalizálódott helyzetre gondolok. Jesája prófétáé éppen nem ilyen volt; nem véletlen, hogy bár erős fenyegetésekkel feddte meg királyát, bántódása azért nem esett soha. A régi írásbeliségnek hivatalos státusa van, kancellária, történetírás. Röpiratok, szamizdat szövegek nem maradtak fenn, talán csak Jeremiás prófétai beszédeinek maga diktálta második tekercse, de az ő korában más volt a helyzet, ő másról beszél. Jesája pedig, minden erős feddése mellett is, a királyi udvarban magas méltóságnak számított. Tekintélye volt, *hatalom* volt.

Az Asszíria elől szökő kisállamok csupán szökni akartak: kiszakadni, ha bíztak önmagukban vagy szövetségeseik erejében. Kicsúszni, ha féltek a konfrontációtól. Egyikük sem sejtette, hogy talán még Asszíriának is vége lehet. Ez talán nem is érdekelte őket.

Magának a rendszernek a bomlását, ha valahonnan, csak a peremről lehet észlelni, látni: olyan helyzetekből, amelyekben az ember látószögét nem a rendszer egyik része: nem rendszerkonform intézmény jelöli ki.

Ne tévesszen meg bennünket a számos bibliai prófécia Asszíria ellen. Van közöttük, nyilván, utólagos is, nem egy. Van, ahol a prófécia nem *ex eventu* ugyan, de Asszíria – és majd Babilón – neve csupán allegorikus szóhasználat, egyfajta földrajzi toposz, konvenció. Még így sem kételkedhetünk abban, hogy Izráel és Júda prófétái beszéltek Asszíria bukásáról, már akkor, amikor Asszíria a hatalma teljében volt. Ez a prófécia azonban más eszmét szolgált: nem politika volt, nem a tényleges válság felismerése, hanem theológia. Jahve isten hatalma erősebb minden más hatalomnál. Az Asszíria-ellenes prófétai beszédek, a valódiak, valójában mind Izráel ellen szólnak: Jahve erősebb még a legerősebb hatalomnál is. S ami a politikai dimenzió ebben a theológiában, más az is. Bírálni nem a külső ellenséget kell: csak azt, amit érdemes. Saját vezetőinket, akiknek ezzel talán befolyásolhatjuk a döntéseit.

Mégis, amit a marginális helyzetről az imént mondtam, ahhoz az ókori Keleten leginkább a próféták állnak közel. Nem annyira a hivatalos státust élvező, és ennek dicsőségében is részes Jesája, aki különben e státusban is megőrizte a hűségét; inkább azok, akik szembefordultak az ország hatalmasságaival. Hósea. És majd Jeremiás.

Paradoxon: Asszíriát valójában nem a meghódított országok lázadásai döntötték meg, még csak nem is az ellenség. A médek, bár hadsereg fogadta őket, már a készre jöttek. Az igazi veszély nem az ellenség: a rendszer eresztékei.

Szín-sar-iskun templomépítő munkásai vidám dalolás közben múlatták a napot az építkezésen. Épült Nabú és Tasmétu temploma: a Médiából diadallal és zsákmánnyal hazatérő király ajándéka a birodalom hatalmas isteneinek. Épült a hagyományokhoz méltó templom, a korábbiaknál talán nagyobb is, szebb is. A királyi udvar jól képzett írnokai, ahogyan illendő, megszövegezték az építkezési feliratot. Mint a hadjáratok a lázadó tartományok ellen: ment minden a maga útján, a hagyományok szerint, talán még jobban is, mint azelőtt nem egyszer.

Ami Asszíria fénykorában az ország felelős vezetőiből hiányzott, az – egyszerűen – ez: a helyzetmegítélés képessége. A hagyomány, az egyszerű indoktrináció, ideológia vagy világnézet, amely a vezetőket fölneveli, megadhat nekik mindent, amit jó képességű, jó szándékú ember vezetőként országa javára fordíthat: tudást, tapasztalatot; csak egyet nem adhat: a kívülállást, a kritikus helyzettudatot, a hagyományokkal való szakítás képességét.

A hagyományokon nevelkedés nem készít fel a hagyomány félretolására. A hagyományokhoz való hűségre nevelt vezető réteg, ha jó képességű és tisztességes, tud javítani, tökéletesíteni a részleteken. De nem tud kilépni a hagyományból. Legtöbbször éppen ellenkezőleg: szentül vallja. Tökéletesíti: orrvérzésig, ahogy a szleng mondja mostanában. A birodalmat csak egy dolog menthetné meg: ha a leendő vezetőit a más szellemében nevelnék. De nem most, amikor már késő: már legalább egy vagy két nemzedékkel korábban, amikor még nem volt égető szükség a másra, amikor még nem tudta elképzelni senki, hogy más politikára volna szükség, és hogy mi lehetne ez a más.

Ha. Ez azonban, tudjuk, lehetetlen. Alighanem szerencsére. Vagy pedig egészen más lett volna a történelem – de ezen történésznek, bár Toynbee egyszer, játékosan, megtette, talán mégsem érdemes elmélkednie.

Bélsaccar király lakomázó termében (Dán. 5) ott van az írás a falon. Bélsaccar, Bél-sarra-uszur, Nabú-naid fia, aki a király tíz éves távolléte idején helyettesítette őt a fővárosban. A felirat, az ékírásos kultúra közegében, nyilván – csak így tudom elképzelni – arámi betűkkel. És a belső udvari körökből senki sem tudja elolvasni. Aki belül van, benne a hagyományban, a rejtélyes – a jövőt rejtő – feliratot nem olvashatja, nem is látja.

Gary Kas(z)parov mondja, a "szovjet" (egyik szüleje után: zsidó) sakkvilágbajnok, aki, hogy ezt se hagyjam említés nélkül, történetesen a mi – asszír – világbirodalmunk peremvidékének szomszédságából érkezett (szülőföldjének neve, igaz, csak Nagy Sándor óta, Média Atropaténé, innen az Azerbaidzsán név), többszörösen is a másik, azaz a hatalommal és a birodalmi központhoz húzó erőkkel átellenes oldalról: *"There are no good moves left in the losing party."* (Idézi, és egyáltalán nem a sakkról beszélve, Vladimir Bukovsky, *New York Times* '91/04/28, p. 11.) Aki vesztésre áll, annak már nincs jó lépése.

E tanulmány közvetlen előzménye egy előadás volt, Nyíregyházán, a Főiskola történész hallgatói szakkollégiumának meghívására, 1989. november 29-én. – A Dániel könyvével foglalkozó részek gondolatait egyetemi héber (arámi) szövegolvasási óráimon próbáltam először megfogalmazni, Portlandban (Oregon), 1987 nyarán, s majd itthon az 1987/88. tanév I. félévében. Az egész anyagot több-kevesebb rendszerességgel előadtam az 1989/90. tanév II. félévében, egy – történelem szakos hallgatók számára tartott – speciális kollégium keretében: az érdeklődés és a kérdések, a kétkedés a tekintetekben és a vitatkozó megjegyzések mind alakítják az előadó magyarázatait. Ez a keletkezéstörténet is mutatja, hogy mint már korábban is annyiszor, gondolataim kidolgozását ismét a diákjaimnak kell köszönnöm, és köszönöm, ezúton is. – Még korábbi előzménye a tanulmány koncepciójának egy kalan-

dom a TV-vel (ami a rá fordított időt illeti: jóformán viszony volt): az ókori Kelet történetével foglalkozó előadás-sorozat (1983) asszír része: XV: "Lábam megcsókolni eljött Ninivébe." A TV-sorozat rendezője, Kővári Péter e munka során baráti bírálatával segített abban is, hogy én magam rendezzem a gondolataimat. Elfogadta és elfogadtatta, hogy – 1981/82 telén! – katonai puccsról beszéljek: Horemheb tábornok hatalomátvételéről, az Amárna-kor pasztellszínű freskói és szabad Napisten-álmodozása után (i. e. 14. század). – A közelmúltban a birodalmakra vonatkozó történeti elképzeléseim anyagából néhány forgácsot két rövid újság-interjúban is közzétettem: (Rácz Árpád interjúja:) "Elsöpri az idő... A birodalmak anatómiája", *Rubicon*, 1990. február, pp. 24-25; (Korányi G. Tamás interjúja:) "A birodalmak széthullanak, ugye? Törékenységüket éppen saját sikerességük okozza", *Világ*. Politikai hetilap, II. évf., 7. sz. (1990. február 15), pp. 10-11. – A kézirat végleges változatát 1991. április folyamán készítettem el Providence-ben (Rhode Island), ahol a Brown University: Program in Judaic Studies szíves meghívására, és részben a Soros Foundation (New York) támogatásával, nyugalomban és kitűnő könyvtári viszonyok között dolgozhattam. – Tételesen csak körülményesen lehetne dokumentálni, s ezért még a szakirodalmi hivatkozásaim előtt, általánosságban mondom el, hogy a jelen tanulmány igen sokat köszönhet annak az új felfogásnak, amely az asszír királyfeliratokban nemcsak az eseménytörténet forrásait látja, hanem emellett mint komplex irodalmi szövegeket, mint politikai dokumentumokat, mint a hatalmi ideológia hordozó-eszközeit kezeli őket. Nem hisz el mindent, ami a feliratokban írva van, és olvasni próbál a sorok között is. Egy síkra állítja a régiség emlékeit és a mai dokumentumokat, ugyanazokat a kritikai eljárásokat használja elemzésük során. Az asszíriológiai kutatásnak erről az irányzatáról jó képet ad néhány újabb keletű tanulmánygyűjtemény, amelyeket alább, a bennük szereplő egyik vagy másik cikk miatt, teljes címmel is idézni fogok, s itt csak szerkesztőik nevét jelzem: M.T. Larsen (1979), F.M. Fales (1981), H. Tadmor és M. Weinfeld (1983), M. Cogan és I. Eph'al (1991).

Jászi Oszkár említett könyve a Monarchia felbomlásáról: *The Dissolution of the Habsburg Monarchy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1929, és újabb kiadások); magyarul: *A Habsburg-monarchia felbomlása* (Budapest: Gondolat, 1982). – Megjegyzendő, hogy maga Jászi, azon nyomban az események után, az *összeroskadás* szót használta; lásd *Magyar kálvária, magyar feltámadás* (1920) (München: Aurora, 1969), p. 15 stb.

Bibó István tanulmányai, amelyek az itt csak érintett modern történeti problémákhoz a tágabb elméleti keretet adják: "A kelet-európai kisállamok nyomorúsága", "Eltorzult magyar alkat, zsákutcás magyar történelem", "A magyar társadalomfejlődés és az 1945. évi változás értelme", "Az európai társadalomfejlődés értelme". Az újabb kiadásokban most már kényelmesen hozzáférhető valamennyi. – Szűcs Jenő e tárgyba

vágó értekezése: *Vázlat Európa három történeti régiójáról* (Gyorsuló Idő) (Budapest: Magvető, 1983). – Mind Bibó, mind pedig Szűcs voltaképpen az Európában a kettévált világ határán kialakuló és történetileg évezredes változások során is folyton megújuló köztes térségről beszélnek. Számukra ez Közép-Kelet- (értsd: Közép- és Kelet-) Európa; mondhatunk Kelet- (értsd: keleti) Közép-Európát is: mindegy. Évekkel ezelőtt Háklár Noémi nagy távlatokat nyitó – *nota bene*: pályakezdő – tanulmánya, amelyet alább majd pontos adatokkal is idézek, bizonyította: az asszír világbirodalom horizontján is kialakultak ilyen köztes zónák: például, Szíria és Irán térségében. Júda történetét az i. e. 7/6. század fordulója körüli évtizedekben ez a szemlélet teszi valamelyest érthetővé. Még Jósijjáhu tragédiába torkolló "hinta"-politikáját is: napi döntésekre kényszerül, a napi helyzet alapján, mely helyzetben nem ismeri – nem ismerheti – ki magát.

A birodalom-elmélet első klasszikusa Polübiosz (i. e. 2. század), Róma birodalom-építésének történetírója; de a legelső igazi kritikusának mégis Thuküdidészt kell tekintenünk: az i. e. 5. századi Athén politikájával szemben. Jóllehet nem értekező szöveg, hanem inkább – mondjuk – fiktiv történeti riport: a birodalmi gondolkodás természetét egyértelműen egyszer s mindenkorra szóló érvénnyel mutatja be történeti művében az Athén és a mélosziak közötti félelmetes dialógus (V, 84-114).

Ibn Khaldún szövegét kényelmes formában lásd Franz Rosenthal, Transl. – N.J. Dawood, Ed., *Ibn Khaldun, The Muqaddimah* (Bollingen Series) (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1967, reprint: 1981). – Montesquieu könyvének új fordítása: *A rómaiak nagysága és hanyatlása* (Budapest: Magyar Helikon, 1975).

Isten ments, hogy – bármilyen értelmében a szónak – klasszikusnak mondjam, mégis említeni szeretném a mezopotámiai birodalom-"elmélet" egyik legkülönösebb irodalmi termékét. II. Vilmos német ex-császár, emigrációban, az ókori Kelet: Babilón – *nota bene*: ezzel egyszersmind Baghdad (!) (lásd: vasút) – iránti érdeklődése, sőt, szenvedélye nyomán, amely szenvedélynek, mellesleg, az assziriológia, s kivált a berlini múzeum, de általánosabban még a német orientalizáló szecesszió is sokat köszönhet: nos, II. Vilmos emigránsként egy tudományosnak szánt – és nem is érdektelen – könyvecskét tett közzé a mezopotámiai királyságról: Wilhelm II. (*sic*), *Das Königtum im alten Mesopotamien* (Berlin: Gruyter, 1938). Addig, mint Szaddam Husszein, ti. hogy Nabú-kudurri-uszur dombormű-képmásának arcát a sajátja mintájára retusáltassa, nem merészkedett. II. Vilmos, a magántudós, nálunk Kosztolányi Dezső portréjában jelent meg: "Vilmos császárnál" (1931), in: Ő, *Európai képeskönyv*, szerk.: Réz Pál (Budapest: Szépirodalmi, 1979), 223-237. Némi maliciával mondom, hogy az ex-császár tudományának lámpása vonzott még egy Kerényi Károlyt is, lásd kis

cikkét saját előadásáról stb. a doorni "udvar"-ban: "Külföldi tudományos élet: Doorn", *Műhely* 1 (1937), 80-81.

A *translatio / traditio imperii* képzetéhez és Dániel könyvének négy világbirodalmához a gazdag irodalomból lásd C. Trieber, "Die Idee der vier Weltreiche", *Hermes* 27 (1892), 321-342; Vajda I., *Dániel könyvének négy világbirodalma a zsidó hagyományos irodalomban* (Dissz.) (Budapest, 1938); J.W. Swain, "The Theory of the Four Monarchies: Opposition History under the Roman Empire", *Classical Philology* 35 (1940), 1-21; Walter Baumgartner, "Zu den vier Reichen von Daniel 2", *Theologische Zeitschrift* 1 (1945), 17-22; M.J. Gruenthaner, "The Four Empires of Daniel", *Catholic Biblical Quarterly* 8 (1946), 72-82, 201-212; K. Koch, "Die Weltreiche im Danielbuch", *Theologische Literaturzeitung* 85 (1960), 829-832; D. Flusser, "The Four Empires in the Fourth Sibyl and in the Book of Daniel", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), 148-175, reprint in: Uő, *Judaism and the Origins of Christianity* (Jerusalem: Magnes, 1988), 317-344; G.F. Hasel, "The Four World Empires of Daniel 2 against Its Near Eastern Environment", *Journal for the Study of the Old Testament* 12 (1979), 17-30; és tágabb, mondjuk így: történetfilozófia-történeti keretben: W. Goez, *Translatio imperii. Ein Beitrag zur Geschichte des Geschichtsdenkens und der politischen Theorien im Mittelalter und in der frühen Neuzeit* (Tübingen, 1958), p. 366 skk.; G. Podskalsky, *Byzantinische Reichseschatologie. Die Periodisierung der Weltgeschichte in den vier Grossreichen* (*Daniel 2 und 7*), etc. (1972); Borzsák I., "Translatio imperii", in: *Idő és történelem.* A Marót Károly Emlékkonferencia előadásai (Az ELTE Ókori Történeti Tanszékeinek kiadványai, 7) (Budapest, 1974), 33-44; A. Demandt, *Metaphern für Geschichte. Sprachbilder und Gleichnisse im historisch-politischen Denken* (München: C.H. Beck, 1978), p. 285 sk.; D. Mendels, "The Five Empires: A Note on a Propagandistic Topos", *American Journal of Philology* 102 (1981), 330-337; s ehhez: Hayim Tadmor, "The Five Empires: A Note on a Propagandistic Topos. Addendum", *American Journal of Philology* 102 (1981), 330-339; J.H. Walton, "The Four Kingdoms of Daniel", *Journal of the Evangelical Theological Society* 29 (1986), 25-36).

A birodalmak felbomlásával foglalkozó újabb történeti-szociológiai irodalom élén Samuel N. Eisenstadt munkái állnak, mindenekelőtt könyve: *The Political Systems of Empires* (New York: Free Press, 1963, paperback: 1969), és egy általa szerkesztett tanulmánygyűjtemény: Uő, Ed., *The Decline of Empires* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1967); de lásd még Uő, "The Causes of Disintegration and Fall of Empires: Sociological and Historical Analyses", *Diogenes*, no. 34 (1961), 82-107. De az első strukturális elemzéseket mégiscsak Arnold J. Toynbee adta, lásd *Válogatott tanulmányok* (Társadalomtudományi Könyvtár) (Budapest: Gondolat, 1971), p. 120 skk.: "A civilizációk megroppanásának problémája" stb. – Ellenben valóságos világtörténetté tágította a tárgyat, indokolatlanul, C.C. Lamberg-Karlovsky – Jeremy A. Sabloff, Eds.,

text-book-ja: *The Rise and Fall of Civilizations. Modern Archaeological Approaches to Ancient Cultures* (Menlo Park, CA: Cummings, 1974).

Az államok / birodalmak összeomlását és az egész civilizáció válságait mint szervesen összetartozó jelenségeket tárgyalja Norman Yoffee – George L. Cowgill, Eds., *The Collapse of Ancient States and Civilizations* (Tucson, AR: Univ. of Arizona Press, 1988), kül. pp. 20-43: Robert McC. Adams, "Contexts of Civilizational Collapse: A Mesopotamian View"; és pp. 44-68: N. Yoffee, "The Collapse of Ancient Mesopotamian States and Civilizations". – Még általánosabb formában elemzi a társadalmi rendszerek összeomlásának morfológiáját Joseph A. Tanner, *The Collapse of Complex Societies* (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1988, aki a recens magyarázatok beható ismertetése és kritikája mellett a saját elméletét a "marginal return" jelenségére építi fel.

Az összeomlás értelmezésével összefüggésben itt csak hivatkozni tudok a katasztrófa-elméletre; a lényeg: az egyensúly fenntartása növekedés útján, mely növekedés az egész rendszer hirtelen összeomlásához vezet. Az elmélethez lásd René Thom, *Structural Stability and Morphogenesis: An Outline of a General Theory of Models* (Reading, MA: W.A. Benjamin, 1975); E.C. Zeeman, *Catastrophe Theory*. Selected Papers, 1972-1977 (Reading, MA: Addison & Wesley, 1977); Alexander Woodcock – Monte Davis, *Catastrophe Theory* (Harmondsworth: Penguin Books, 1978); Colin Renfrew, "Trajectory Discontinuity and Morphogenesis: The Implications of Catastrophe Theory for Archaeology", *American Antiquity* 43 (1978), 203-222; C. Renfrew, ""Systems Collapse as Social Transformation", in: Uő – K.L. Cooke, Eds., *Transformations. Mathematical Approaches to Cultural Change* (New York: Academic Press, 1979), 481-506, és újra közölve, in: C. Renfrew, *Approaches to Social Archaeology* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1984), 366-389; Jonathan Friedman, "Catastrophe and Continuity in Social Evolution", in: Colin Renfrew, et al., Eds., *Theory and Explanation in Archaeology* (New York, etc.: Academic Press, 1982), 175-196.

Egyébként a birodalmak összeomlásának okát a politika-elméleti irodalom egy igen termékeny szerzője, Johan Galtung is abban látja, hogy a növekedésük előtt nem volt határ, terjeszkedésük megállíthatatlan volt: "On the Decline and Fall of Empires: The Roman Empire and Western Imperialism Compared", *Review* 4, no. 1 (1980), 91-153. A római birodalom szüntelen terjeszkedésével szemben Kína korlátokat szabott a területi expanzió számára, ezért maradhatott stabil, illetve tudott időről időre megújulni.

Arnold Toynbee érdekes *mi lett volna, ha* birodalmi fantázia-kísérlete, melyben a világtörténet alakulását vázolja, ha az i. e. 4. század középső harmadának nagyhatalmi vagy birodalmi uralkodói tovább éltek volna: "If Ochus [= III. Artaxerxész Ókhosz – K.G.] and Philip Had Lived On", "If Alexander the Great Had Lived On", mindkettő in: Uő,

Some Problems of Greek History (Oxford: Oxford Univ. Press, 1969), 421-440, illetve 441-486. Mindenesetre, a gondolatkísérletben leírt folyamatok végeredménye: nagy térségeket átfogó birodalmak vagy szövetségi rendszerek, mint amilyeneket a 20. században nem egyet ismerünk, olyanokat is, amelyek már megszűntek, és olyanokat is, amelyek még fennállanak, azaz majd csak a jövőben fognak megszűnni. Alkalmasint az *Alexandriai Szerződés* sem örök időkre szól.

Leslie A. White elmélete a civilizációk energia-felhasználásáról: *The Evolution of Culture. The Development of Civilization to the Fall of Rome* (New York, etc.: McGraw-Hill, 1959). Magyarul, sajnos, éppen az ókori Mezopotámiával foglalkozó részek nélkül: *A kultúra fejlődése* (Szociológiai füzetek, 5) (Budapest: Művelődésügyi Minisztérium, 1972).

Jó részlet-elemzések a régi közel-keleti birodalmak szervezetéről és a birodalom-szervezés gyakorlatáról az ókori Keleten: Mogens T. Larsen, Ed., *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia, 7) (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979).

A politikai *dissens* nyomai történeti forrásainkban: André Finet, Éd., *La voix de l'opposition en Mésopotamie* (Bruxelles: Institut des Hautes Études de Belgique, 1975); tárgyunkhoz lásd különösen pp. 189-213: Paul Garelli, "Les sujets du roi d'Assyrie".

A birodalmi rendszer összeomlását Elő-Ázsiában az i. e. 2. évezred végén elemzi H. Tadmor: "The Decline of Empires in Western Asia ca. 1200 B.C.E.", in: Frank M. Cross, Ed., *Symposia Celebrating the Seventy-Fifth Anniversary of the Founding of the American Schools of Oriental Research* (Zion Research Foundation, Occasional Publications, 1-2) (Cambridge, MA: American Schools of Oriental Research, 1979), 1-14; a hettita birodalomra nézve – és inkább a gyakorlati filológus, illetve régész, mintsem az elméleti elemző módszereivel – lásd Heinrich Otten, "Zum Ende des Hethiterreiches aufgrund der Bogazköy-Texte", *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a.M.* 1976 (München: C.H. Beck, 1977), 22-35; Kurt Bittel, "Das Ende des Hethiterreiches aufgrund archäologischer Zeugnisse", *Jahresbericht des Instituts für Vorgeschichte der Universität Frankfurt a.M.* 1976 (München: C.H. Beck, 1977), 36-56. Ugyancsak fontos – és ebben az esetben a történelem-elmélet szempontjából is releváns – szaktanulmányok olvashatók a klasszikus antikvitás birodalmi strukturáiról egy tanulmánygyűjteményben: P.D.A. Garnsey – C.R. Whittaker, Eds., *Imperialism in the Ancient World* (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1978).

Az i. e. 3. évezredi "kis" birodalmakhoz, a gazdag szakirodalom egésze helyett, lásd egy konkrét eset elemzését: Jerrold S. Cooper, *Reconstructing History from Ancient Inscriptions: The Lagash-Umma Border Conflict* (Sources from the Ancient Near East, 2, no. 1) (Malibu, CA: Undena, 1983).

Ami agadei Sarrukín hódításait mint birodalmat illeti, a kortársi feliratok és más történeti forrásanyag mellett minősítő értéke van egy későbbi – i. e. 1. évezredi – ékírásos szövegnek, mely a király hatalma alatt álló területeket nagyjából a centripetális elv alapján mutatja be. A régóta ismert szöveg legutóbbi kiadása már két másolati példányt ismer; a másfél évezreddel korábbi birodalom leírása ily módon az irodalmi hagyományhoz tartozó szövegnek minősül; lásd A.K. Grayson, "The Empire of Sargon of Akkad", *Archiv für Orientforschung* 25 (1974-1977), 56-64; s ehhez még G.J.P. McEwan, "The Sargon Geography", *Revue d'Assyriologie* 74 (1980), 171-173.

Ugyancsak az irodalmi hagyományban – azaz: a történeti gondolkodásban – élő birodalom koncepciót őrzi az a szövegünk is, amelyet a kutatás mint babilóni világtérképet tart számon. Ezt a szintén régóta ismert ékírásos táblát most újra kiadta és magyarázta Wayne Horowitz, "The Babylonian Map of the World", *Iraq* 50 (1988), 147-165. Legjobb leírása változatlanul Christopher B.F. Walker kis *flyer*-je a British Museum: Room of Writing, Wall-case 6 mellett: "The Babylonian «Map of the World»" (1979 k.).

Az egyiptomi birodalmi közigazgatás tevékenységéhez Elő-Ázsiában, ide értve a gazdasági kapcsolatokat is, még mindig a legjobb általános áttekintés Wolfgang Helck, *Die Beziehungen Ägyptens zu Vorderasien im 3. und 2. Jahrtausend v.Chr.* (Ägyptologische Abhandlungen, 5) (2. kiadás, Wiesbaden: Harrassowitz, 1971); a fáraó megbízottjainak székhelyeiről újabban lásd Eliezer D. Oren, "«Governors' Residencies» in Canaan under the New Kingdom: A Case Study of Egyptian Administration", *Society for the Study of Egyptian Antiquities. Journal* 14 (1984), 37-56.

A hettita király – "Őfelsége, a Nap" – és szövetségesei között a viszonyt szerződések szabályozták. Mintegy negyven ilyen szerződéses viszonyról tudunk, számos szerződés szövege fennmaradt. Ezek egy részéről jó képet ad Ernst F. Weidner gyűjteménye: *Politische Dokumente aus Kleinasien. Die Staatsverträge in akkadischer Sprache aus dem Archiv von Boghazköi*, I-II (Boghazköi-Studien, 8-9) (Leipzig: Hinrichs, 1923); illetve, Viktor Korosec jogtörténeti elemzése: *Hethitische Staatsverträge* (Leipziger rechtswissenschaftliche Studien, 60) (Leipzig: Weicher, 1931). A gazdag újabb irodalomból lásd Dietrich Sürenhagen szövegkiadását: *Paritätische Staatsverträge aus hethitischer Sicht* (Pavia: Gianni Iuculano, 1985); továbbá az épebben fennmaradt szövegek új fordítását: Rykle Borger, et al., "Staatsverträge", in: Otto Kaiser, Hrsg., *Texte aus der Umwelt des Alten Testaments*, I, Lief. 2 (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Gerd Mohn, 1983). – Megjegyzem, a szóban forgó szerződésekkel kapcsolatban gyakran használt "paritásos" szó maguknak a szövegeknek a terminológiájához igazodik ("testvérem", "barátom" stb.); a szó tényleges tartalma jelzi, körülbelül mennyire vehető komolyan a felek

egyenlősége egy nagyhatalommal kötött szerződésben. – Magát az egyiptomi-hettita konfrontációt elemzi Anthony J. Spalinger: "Egyptian-Hittite Relations at the Close of the Amarna Period and Some Notes on the Hittite Military Strategy in North Syria", *Bulletin of the Egyptological Seminar* 1 (1979), 55-89. A tárgynak egyébként gazdag irodalma van, beleértve a háborúk, a diplomáciai viszony, a dinasztikus házassági tervek, a kereskedelem stb. részletkérdéseit.

Az i. e. 1. évezredi asszír szerződéseket, amelyek sokkal nyíltabban beszélnek a függőségi viszonyról, kiadta Simo Parpola – Kazuko Watanabe, *Neo-Assyrian Treaties and Loyalty Oaths* (State Archives of Assyria, 2) (Helsinki: Helsinki Univ. Press, 1988). E kötet bevezetése már a címében is explicit; lásd p. XV skk.: "Treaties as Instruments of Neo-Assyrian Imperialism". Az örök barátság szerződéses rögzítése egy nagyhatalom és szövetségesei között mint a hódító törekvések és a birodalomszervezés eszköze.

A presztizs-gazdálkodás fogalmát az ókori Kelet történetírásában, némi szociológiai előzmény után, Siegfried Morenz (Lipcse, NDK) használta először: *Prestige-Wirtschaft im alten Ägypten* (Bayerische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 1969, no. 4) (München: C.H. Beck, 1969). A fogalom jó elemzési kategóriát kínál számos jelenség vizsgálatához, a piramisoktól a kongresszusi palotákig, a lazúrkő-sírmellékletektől a kormány-gépkocsikig. Szélesebb keretben lásd Peter Weidkuhn, "Prestigewirtschaft und Religion", in: *Der Religionswandel unserer Zeit im Spiegel der Religionswissenschaft* (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1976), 1-29.

A gazdasági és katonai alrendszerek szoros kapcsolatához az államszervezet extrapolációjában lásd Malcolm C. Webb, "The Flag Follows Trade: An Essay on the Necessary Interaction of Military and Commercial Factors in State Formation", in: J.A. Sabloff – C.C. Lamberg-Karlovsky, Eds., *Ancient Civilization and Trade* (Albuquerque: New Mexico Univ. Press, 1975), 155-209.

Az asszír birodalmi politikáról ír, implicite a második világháború leckéjét próbálva megérteni: F.M.Th. de Liagre Böhl, "Blüte und Untergang des Assyrerreichs als historisches Problem", in: *Studia Biblica et Semitica* (Wageningen, 1966), 204-220; F.R. Kraus, "Assyrisch imperialisme", *Jaarbericht* (...) «*Ex Oriente Lux*», no. 15 (1957/58), 232-239. Asszíria történetét mint birodalmak sorát elemzi, a szakkérdések körét áttörő elméleti és politikai szemlélettel, Háklár Noémi, "Asszír világbirodalmak", *Valóság* 26, no. 1 (1983), 94-99. – Ha ezeket a tanulmányokat összehasonlítjuk egy jeles szaktörténésznek az első világháború végén írt dolgozatával, amelyhez hasonló annak idején nem egy volt: látjuk, mennyire maradandóan korproblémáról van szó, s a szakismeret változott, de a gond nem. A.T. Olmstead, "Oriental Imperialism", *The American Historical Review* 23 (1918), 755-762.

Az újasszír kor birodalmi ideológiájához, amit közönségesen propagandának is nevezhetünk, lásd A. Leo Oppenheim, "Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires", in: H.D. Lasswell, et al., Eds., *Propaganda and Communication in World History*, I: *The Symbolic Instrument in Early Times* (Honolulu: Univ. Press of Hawaii, 1979), 111-144; Mario Liverani, "The Ideology of the Assyrian Empire", in: *Power and Propaganda* (1979), 297-317; H. Tadmor, "History and Ideology in the Assyrian Royal Inscriptions", in: Frederick M. Fales, Ed., *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* (Orientis Antiqui Collectio, 17) (Roma: Istituto per l'Oriente, 1981), 13-33.

A hadjáratok – nem véletlenül mondom így – theológiájához lásd Bustanay Oded, "«The Command of the God» as a Reason for Going to War in the Assyrian Royal Inscriptions", in: M. Cogan – Israel Eph'al, Eds., *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History (...) Presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymitana, 33) (Jerusalem: Magnes, 1991), 223-230.

Hogy az asszírok mindig is tudtak az ellenség nyelvén beszélni, a szó képletes értelmében is, azaz hogy volt valami erő a retorikájukban is: nemcsak Jeruzsálem ostromának (i. e. 701) híres jelenete mutatja, a szóváltás az asszír király magas rangú különmegbízottja (*rab-saqê*) és Júda királyának főembere között (II Kir. 18,26-27). Hasonló tárgyalásról tudósít egy ékírásos levél: jelentés Babilóniából. Itt, persze, maga a nyelv nem okozhatott gondot, hiszen mindkét fél akkádul beszélt. De a tárgyalás során az asszír katonák pontosan ugyanazt a taktikát követték, mint Jeruzsálemben. Maguk mellé akarták állítani a város népét, és ezért úgy érveltek, hogy az ostromlott város lakói szembeforduljanak a saját vezetőikkel. A levelet kiadta H.W.F. Saggs, *Iraq* 17 (1955), p. 23 skk., Pl. IV, no. I (ND. 2632); vö. Brevard S. Childs, *Isaiah and the Assyrian Crisis* (Studies in Biblical Theology, Second Ser., 3) (London: SCM Press, 1967), p. 80 skk. Az ékírásos szöveg kérdéses részletét magyar fordításban és néhány rövid megjegyzés kíséretében magam is közöltem, in: Rapcsányi László, Szerk., *A Biblia világa* (2. kiadás, Budapest: MRT & Minerva, 1973), p. 87 sk. – A Bibliában említett asszír méltóság rangjának és hivatalának pontos meghatározásához lásd H. Tadmor, "Rab-saris and Rab-shakeh", in: C.L. Meyers – M. O'Connor, Eds., *The Word of the Lord Shall Go Forth*. Essays in Honor of D.N. Freedman (American Schools of Oriental Research, Special Volume Series, 1) (Winona Lake, IL: Eisenbrauns, 1985), 279-285.

A birodalmi szervezet és igazgatás kérdéseit, a rendszer működését a közelmúltban egy asszír típusú, csak éppen sokkal kisebb állam / birodalom (Urartu) példáján mesterien elemezte Paul E. Zimansky, *Ecology and Empire: The Structure of the Urartian State* (Studies in Ancient Oriental Civilization, 41) (Chicago, IL: The Oriental Institute, 1985). A "szövetség" ideológiájáról és a mögötte álló politikai gyakorlatról: Mario Liverani, "Kitru, kataru", *Mesopotamia* 17 (1982), 43-66. A katonai

igazgatáshoz lásd Israel Eph'al, "On Warfare and Military Control in the Ancient Near Eastern Empires: A Research Outline", in: H. Tadmor – Moshe Weinfeld, Eds., *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalem: Magnes, 1983), 88-106.

Az asszírok által létrehozott alkalmi szövetségekről Nyugaton, mely szövetségi rendszerekben a birodalomtól függő országok is arra kényszerültek, hogy részt vegyenek az asszírok hadjáratában, azaz hozzájáruljanak szomszédaik elfoglalásához vagy megszállásához, a politikai rendszer megváltoztatásához, lásd Nadav Na'aman, "Forced Participation in Alliances in the Course of the Assyrian Campaigns to the West", in: M. Cogan – Israel Eph'al, Eds., *Ah, Assyria...* (1991), 80-98.

Az asszír sztélékről régészeti tekintetben kielégítő képet ad Jutta Börker-Klähn, *Altvorderasiatische Bildstelen und vergleichbare Felsreliefs* (Baghdader Forschungen, 4), I-II (Mainz: Philipp von Zabern, 1982). A tárgyak politikai funkciójáról az egyre táguló birodalomban néhány kronologikus térkép is többet mondhatna. Hasonló gyűjtemény az i. e. 2. évezred második feléből hettita anyagról: Kay Kohlmeyer, "Felsbilder der hethitischen Grossreichszeit", *Acta Praehistorica et Archaeologica* 15 (1983), 7-153.

Az asszír deportálásokhoz jó adatgyűjtemény és történeti feldolgozás: Bustenay Oded, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden: Reichert, 1979). – A zsákmányjegyzékek, egyre nagyobb tételeikkel, mint Ninel B. Jankowska kimutatta, a hadjáratok hatósugarába eső "perem"-területek gazdasági fejlődését bizonyítják: "Some Problems of the Economy of the Assyrian Empire", in: Igor M. Diakonoff, Ed., *Ancient Mesopotamia. Socio-Economic History*. A Collection of Studies by Soviet Scholars (Moscow: Nauka, 1969; reprint: Wiesbaden, 1973), 253-276. Hogy ez az egyre bővülő termelés milyen mértékben épült Asszíria igényeire, azaz hogy mennyire kiszolgáló jellegű gazdaság volt, történeti forrásainkból nemigen tudjuk kiolvasni, de jól látszik a tárgyi emlékanyagban: a lúrisztáni (Nyugat-Irán) bronzművesség, a föníciai elefántcsont-ipar stb. termékein, amely tárgyak művészi megformálásában félreismerhetetlenül az asszír ízlés jutott érvényre.

Az Asszíria katonai és kereskedelmi befolyása elől menekülő: a birodalom hatósugarától egyre távolabbra kerülő, egyre kijjebb húzódó nemzetközi kereskedelemről lásd A.L. Oppenheim, "Essay on Overland Trade in the First Millennium B.C.", *Journal of Cuneiform Studies* 21 (1967), 236-254.

Marduk-apla-iddina babilóni (i. e. 721–710) és Hizqijjáhu júdai (i. e. 715–687 k.) király szövetsége vagy szövetség-keresése, amelyről csak a Biblia homályos említése nyomán tudunk, Asszíria története szempontjából még nem a vég kezdete, de mindenképpen a jele annak, hogy a birodalom érdekszférájának peremén lévő kisállamok megpróbálnak közvetlen kapcsolatba lépni egymással, elkerülve vagy kijátszva a min-

denre figyelni és mindent maga alá rendelni akaró centrumot. A babilóni követek jeruzsálemi látogatására csak Marduk-apla-iddina / Merodach-Baladan második, rövid uralkodása – visszatérése – idején kerülhetett sor (i. e. 703), tehát Jeruzsálem asszír ostroma előtt. A bibliai elbeszélés rendje nem lehet időrend. A királyváltozás – a központi hatalom pillanatnyi meglazulása – arra indította a lazább vagy szorosabb függőségben lévő peremterületeket, hogy megpróbáljanak kiszabadulni Asszíria hatalma alól. Nem sikerült. – Marduk-apla-iddina uralkodásához lásd J.A. Brinkman, "Merodach-Baladan II", in: *Studies Presented to A. Leo Oppenheim* (Chicago: The Oriental Institute, 1964), 5-53; a jeruzsálemi követséghez, más dátumot javasolva, Hayim Tadmor – Mordechai Cogan, "Hezekiah's Fourteenth Year, the King's Illness and the Babylonian Embassy", *Eretz-Israel* 16 (1982), 198-201.

Szín-sar-iskun itt tárgyalt feliratát – gazdag új anyag felhasználásával – szövegkritikai kiadásban közzétette Veysel Donbaz – A. Kirk Grayson, *Royal Inscriptions on Clay Cones from Ashur Now in Istanbul* (The Royal Inscriptions of Mesopotamia, Supplements, 1) (Toronto, etc.: Univ. of Toronto Press, 1984), p. 55 skk. – Az itt (fent, 2. ábra) közölt másolat: Pl. 32. Az ott töredékes királynév kiegészítését, egy másik példány nyomán, Dezső Tamásnak köszönöm. – Magához a szöveghez, de általában is a bélyeges téglák ékírásos felirataihoz lásd C.B.F. Walker, *Cuneiform Brick Inscriptions* (London: British Museum, 1981), kül. p. 126 sk., no. 189. – A "vidám dalolás" kifejezéshez, amelyről külön is írok, az adatokat lásd szótárban: Erica Reiner, et al., Eds., *The Assyrian Dictionary*, vol. 11: N (Chicago, IL: The Oriental Institute & Glückstadt: J.J. Augustin, 1980), p. 217 sk., s.v. nigûtu.

A király egyéb feliratAihoz – és uralkodásának, amennyire ismert, történetéhez is – lásd Margarete Falkner, "Neue Inschriften aus der Zeit Sin-sarru-iskuns", *Archiv für Orientforschung* 16 (1952/53), 305-310; Uő, "Zu den neuen Urkunden aus der Zeit Sin-sarru-iskuns", *Archiv für Orientforschung* 17 (1954/56), 321. – A király nevét említő sumer-akkád kétnyelvű ima-szöveg: Jerrold S. Cooper, "A Sumerian su-íl-la from Nimrud with a Prayer for Sin-sar-iskun", *Iraq* 32 (1970), 51-67. A hagyományos formula így hangzik: "(Marduk isten:) Szín-sar-iskun, a pásztor, aki gondoskodik rólad (ti. a szertartásaidról): adj neki (hosszú) életet. Imáit fogadd kegyesen. Tedd, hogy szilárd legyen trónszékének alapzata. Legyen örök időkre az ő kezében a népeket (tartó) póráz."

Az Assurban épült Nabú-Istar/Tasmétu templomhoz, melyet német ásatások tártak fel még az első világháború előtt, lásd Walter Andrae, *Das wiedererstandene Assur* (Leipzig: Hinrichs, 1938), p. 159 skk. Ebből a könyvből való a fenti 1. és 3. ábra is (Andrae könyvében: Abb. 69 és 68, resp.). Az épület elemzéséhez lásd még Ernst Heinrich, *Die Tempel und Heiligtümer im alten Mesopotamien* (Denkmäler antiker Architektur, 14) (Berlin: Gruyter, 1982), I, p. 265, 277 sk.; II, no. 371.

Asszíria utolsó éveinek krónikás forrásait – a Babilóni Krónika egy jelentős töredékét (BM 21901) – kiadta C.J. Gadd, *The Fall of Nineveh* (London: British Museum, 1923); majd ismét – az előző és következő évekre vonatkozóan újabb anyaggal együtt – D.J. Wiseman, *Chronicles of Chaldaean Kings* (London: British Museum, 1956); az utolsó kritikai kiadás: A.K. Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Texts from Cuneiform Sources, 5) (Locust Valley, NY: J.J. Augustin, 1975), p. 90 skk., no. 3. A szűkszavú történeti tudósítások értelmezésével terjedelmes szakirodalom foglalkozik, ezt itt fölösleges volna idézni. A krónikákban közölt dátumok könnyen átszámíthatók: Richard A. Parker – Waldo H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C. – A.D. 75* (Providence, RI: Brown Univ. Press, 1956), de a szövegek töredékessége miatt többnyire csak hónap pontossággal.

Az utolsó néhány évtized asszír *eponümosz*-ai, a nevek és az adatok, Margarete Falkner összeállításában: "Die Eponymen der spätassyrischen Zeit", *Archiv für Orientforschung* 17 (1954/56), 100-120; itt a feliratunkban szereplő Szailu: p. 115, no. 31, illetve p. 119 (i. e. 618).

Asszíria bukásának történetét – a folyamatot és az eseményeket – tüzetesen tárgyalja a szakirodalom; legutóbb Hayim Tadmor, "Tri poszlednich desziatiletia Asszirii", in: *Trudy* XXV. *mezhdunarodnogo kongresszsza vosztokovedov* (1960) (Moszkva: Izd. Vosztochnoi Literatury, 1962), 240-241; A.K. Grayson, "The Chronology of the Reign of Ashurbanipal", *Zeitschrift für Assyriologie* 70 (1980), 227-245 (jó összeállítás a történeti rekonstrukció számára felhasználható adatokról); Stefan Zawadzki, *The Fall of Assyria and Median-Babylonian Relations in Light of the Nabopolassar Chronicle* (Poznan: Adam Mickiewicz Univ. & Delft: Eburon, 1988). Asszíria terjeszkedésének és összeomlásának leírásában különös tekintettel van Izráel és Júda helyzetére William W. Hallo elemzése: "From Qarqar to Carchemish: Assyria and Israel in the Light of New Discoveries", *The Biblical Archaeologist* 23, no. 2 (1960), 33-61; reprint in: Edward F. Campbell, Jr. – David N. Freedman, Eds., *The Biblical Archaeologist Reader*, II (Garden City, NY: Doubleday, 1964), 152-188.

Ámde az Asszíria legutolsó éveiből ismert királynevek, szórványos események, okmány dátumok beillesztése egy valódi történeti rendbe mindeddig nem sikerült. Az idevágó szakirodalom csupa vitacikket jelent: Riekle Borger, "Der Aufstieg des neubabylonischen Reiches", *Journal of Cuneiform Studies* 19 (1965), 59-78; Joan Oates, "Assyrian Chronology 631–612 B.C.", *Iraq* 27 (1965), 135-159; Wolfram v. Soden, "Assuretellilani, Sinsarriskun, Sinsum(u)liser und die Ereignisse im Assyrerreich nach 635 v. Chr.", *Zeitschrift für Assyriologie* 58 (NF 24) (1967), 241-255; Riekle Borger, "Zur Datierung des assyrischen Königs Sinsumlisir", *Orientalia* 38 (1969), 237-239; J. Reade, "The Accession of Sinsharishkun", *Journal of Cuneiform Studies* 23 (1970), 1-9.

Babilónia története az asszír uralom utolsó egy-másfél évszázadában: J.A. Brinkman, *Prelude to Empire: Babylonian Society and Politics, 747–626 B.C.* (Occasional Publications of the Babylonian Fund, 7) (Philadelphia, PA: University Museum, 1984). – Asszíria babilóni politikájának részleteihez lásd külön is: J.A. Brinkman, "Sennacherib's Babylonian Problem: An Interpretation", *Journal of Cuneiform Studies* 25 (1973), 89-95; M. Cogan – H. Tadmor, "Ashurbanipal's Conquest of Babylon: The First Official Report", *Orientalia* 50 (1981), 229-240; Louis D. Levine, "Sennacherib's Southern Front: 704–689 B.C.", *Journal of Cuneiform Studies* 34 (1982), 28-58.

Az arámi nyelv terjedését Elő-Ázsiában az újasszír korban mint történeti jelenséget tárgyalja H. Tadmor, "The Aramaization of Assyria: Aspects of Western Impact", in: Hans-Jörg Nissen – Johannes Renger, Hrsg., *Mesopotamien und seine Nachbarn* (Berliner Beiträge zum Vorderen Orient, 1) (Berlin: Reimer, 1982), 449-470.

Asszíria és Egyiptom ellenséges viszonyát az i. e. 7. század középső harmadában, és közelebbről is, a kapcsolat furcsa megváltozását az asszír birodalom felbomlásának kritikus éveiben, Anthony Spalinger értékes tanulmányai elemezték, napjainkban már szokatlanul egyforma kompetenciával mind az egyiptomi, mind az ékírásos forrásanyagban. Idevágó cikkei, a tárgyalt események sorrendjében: "The Foreign Policy of Egypt Preceding the Assyrian Conquest", *Chronique d'Égypte* 53, no. 105 (1978), 22-47; "Esarhaddon and Egypt: An Anaysis of the First Invasion of Egypt", Orientalia 43 (1974), 295-326; "Psammetichus, King of Egypt", *Journal of the American Research Center in Egypt* 13 (1976), 133-147; "Assurbanipal and Egypt: A Source Study", *Journal of the American Oriental Society* 94 (1974), 316-328; és különösen: "Egypt and Babylonia: A Survey (c. 620 B.C. – 550 B.C.)", *Studien zur altägyptischen Kultur* 5 (1977), 221-244. Továbbá A.K. Grayson, "Assyria's Foreign Policy in Relation to Egypt in the Eighth and Seventh Centuries B.C.", *Journal of the Society for the Study of Egyptian Antiquities* 11 (1981), 85-88; F.M. Fales, "A Literary Code in Assyrian Royal Inscriptions: The Case of Ashurbanipal's Egyptian Campaigns", in: F.M. Fales, Ed., *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* (1981), 169-202.

Jósijjáhu király szomorú végéhez legutóbb, a külpolitikai háttérrel, lásd Abraham Malamat, "Josiah's Bid for Armageddon", *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973), 267-278; Mordechai Cogan – H. Tadmor, *II Kings. A New Translation with Introduction and Commentary* (The Anchor Bible, 10) (New York, NY: Doubleday, 1988), p. 300 skk. A történetet egyébként minden komolyabb ókori Izráel története érdemben tárgyalja.

A legtávolibb pont az asszír birodalmi horizonton Nyugaton Lúdu (Lüdia) volt, Kis-Ázsia Földközi-tengeri partvidékén, s nem véletlen, hogy királyának, az "aranyban gazdag" (!) (*polüchrüszosz*, Archilo-

chosz) Gügésznek a története, amelyből forgácsokat, mellesleg, egészen más forgácsokat, megőriztek mind az asszír feliratok, mind pedig a klasszikus szerzők: nem véletlen, hogy e mindkét irányból nézve szélső pontnak számító ország története a kérdéses évek-évtizedekben nemigen rekonstruálható egyértelműen. Még a kronológia sem. A különböző helyekről származó forrásanyagban a kölcsönös ellentmondások szimptomatikusak: hogy a világ végén mi történik, csak akkor vesszük tudomásul, ha érint bennünket is, és csak olyan mértékben, amilyenben bennünket érint. A "mi"-központú világtörténet azután az irodalmi hagyományban még inkább eltorzul. – A Lüdiával foglalkozó szerteágazó szakirodalomból lásd H. Gelzer, "Das Zeitalter des Gyges", *Rheinisches Museum* 30 (1875), 230-268; K. Smith, "The Tale of Gyges and the King of Lydia", *American Journal of Philology* 23 (1902), 261-282, 361-387; C. F. Lehmann-Haupt, "Gyges", in: *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft* 7 (1912), 1956-1966; Tom B. Jones, *Paths to the Ancient Past. Applications of the Historical Method to Ancient History* (New York: Free Press, 1967), p. 70 skk.; M. Cogan – H. Tadmor, "Gyges and Assurbanipal: A Study in Literary Transmission", *Orientalia* 46 (1977), 65-84; A.J. Spalinger, "The Date of the Death of Gyges and Its Historical Implications", *Journal of the Americal Oriental Society* 98 (1978), 400-409; Roberto Gelio, "La délégation envoyée par Gygès, roi de Lydie", in: F.M. Fales, Ed., *Assyrian Royal Inscriptions: New Horizons* (1981), 203-224; Sz.Sz. Szolovjeva, "Iz isztorii lidijszko-egipetszkich vzaimootnosenij v VII v. do n.e.", in: B.B. Piotrovszkij, et al., Eds., *Drevnjaja Anatolija* (Moszkva: Nauka, 1985), 243-248; stb.; megannyi eltérő rekonstrukció mind az időrendet, mind az események összefüggéseit illetően. – Az bizonyos, hogy amikor az asszír király (Assur-bán-apli) Ninivében Gügész (Gúgu), illetve fia és utódja, Ardüsz hódolatát fogadta, talán valamikor az i. e. 640-es évek második felében, a korábbiakat homályba borító siker élményét érezte ugyan, az ékírásos történeti forrás (az ún. Rassam-cylinder, Assur-bán-apli felirata, talán i. e. 642 k.) szövegében legalábbis ez tükröződik: a görögös alakja szerint mint Ardüsz ismert lüdiai királynév az asszír feliratban, Dávid Antal már régebben szellemesen kimutatta, megvető szójátékkal: Ardu, azaz "szolga" (akkádul: *ardu*); de valójában, siker ide vagy oda, a birodalom sorsa már meg volt pecsételve. – A Rassam-cylinder magyar fordítása: Komoróczy G., in: Harmatta János, Szerk., *Ókori keleti történeti chrestomathia* (3. kiadás, Budapest: Tankönyvkiadó, 1988), p. 196 skk., a Gügész-történet: p. 200 sk.; Dávid Antal imént említett cikke: "Le fils de Gygès", *Oriens Antiquus* (A Magyar Keleti Társaság Kiadványai, 5-12) (Budapest, 1945), 158; s ehhez vö. R. Follet, *Orientalia* 18 (1949), 348. – Az érdekesség kedvéért megemlítem, hogy Gügész történetének szerelmi mozzanataiból nemrég csikl(and)ós novellát írt Mario Vargas Llosa: *Elogio de la madrastra* (1988), magyarul, Csuday Csaba fordításában: *Szeretem a mostohámat*

(Budapest: Európa, 1990), p. 19 skk.: "Kandaulész, Lüdia királya". Bár az asszír kapcsolatról nemigen tudunk meg belőle újat: mindenképpen élvezet elolvasni.

Asszíria keleti horizontján, s ezt csak futólag akarom említeni, a legtávolibb pont Perszisz, Perzsia (Parszumas), ahonnan (I.) Kürosz (Kuras) király küldte el a fiát – ő is a fiát – követségbe, ajándékokkal Assur-bán-aplihoz, mint egy töredékes felirat-szövegből tudjuk; nyilván az élámi hadjáratok hatása alatt. A szöveghez lásd Ernst F. Weidner, "Die älteste Nachricht über das persische Königshaus. Kyros I. ein Zeitgenosse Assurbanipals", *Archiv für Orientforschung* 7 (1931/32), p. 1 skk.

Assur-bán-apli domborműve, Ninivéből (i. e. 653 k.), a kerti jelenettel (fent, 6. ábra), a British Museumban. Számos fényképe közül talán még mindig a legjobb: R.D. Barnett – Werner Forman, *Assyrische Palastreliefs* (Prague: Artia, s. d. [1960]), p. 105. – Hogy szőlőlugasról van szó, nemrég Karlheinz Deller bizonyította végérvényesen: "Assurbanipal in der Gartenlaube", *Baghdader Mitteilungen* 18 (1987), 229-238. Korábbról lásd Pauline Albenda, "Grapevines in Ashurbanipal's Garden", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research*, no. 215 (1974), 5-17. – A szőlő Asszíriában önmagában is egzotikum, s a birodalmi reprezentáció egyik eleme, mint egyébként a növény- és állatkertek a kora-újkorban, angol divat, vagy III. Thotmesz fáraó (i. e. 15. század) szíriai növény-, madár- és állat-ábrázolásai Ámon, a birodalmi isten karnaki (Théba) templomában: emlékjelek győzelmeire Elő-Ázsiában. – Az élámi hadjárat ábrázolását Assur-bán-apli palotájának domborművein történeti és építészeti kontextusában elemezte Julian Reade, "Elam and Elamites in Assyrian Sculpture", *Archäologische Mitteilungen aus Iran* 9 (1976), 97-106; itt, Taf. 21, no. 2, egy dombormű részletén látjuk is, amint az asszír katonák Teumman fejét levágják.

A nyilván Ninive ostromát követő dúlás során megrongált bronz férfifej (ld. fent, 5. ábra) problémájához lásd Carl Nylander, "Who Mutilated «Sargon's» Head?", in: Bendt Alster, Ed., *Death in Mesopotamia* (Mesopotamia, 8) (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1980), 271-272; és teljesebb változatban: "Earless in Nineveh: Who Mutilated «Sargon's» Head?", *American Journal of Archaeology* 84 (1980), 329-333, Pl. 43-45. – A probléma lényege az, hogy a fej-szobor vagy szobor-fej a fémtechnika és a művészettörténeti stíluskritika bizonysága szerint i. e. 2300 k. készült, s valószínűleg Sarrukín vagy Narám-Szín agadei királyt ábrázolja, és nemigen képzelhető el, hogy sérült állapotban, ahogyan az ásatások (1931-ben) napvilágra hozták, egy templomban, még ha ez nyilván nem az eredeti helye volt is, exponált helyre tették és hosszabb ideig, esetleg másfél évezreden át – mondjuk, mint zsákmány-ajándékot – őrizték volna: a fej nyilván mindvégig ép volt, és csak a Ninivét feldúló katonák rongálták meg. A gondos megfigyelés, így Nylander, arra vall,

hogy a bal szemtájékot (szem, orr, fül) fém tárggyal, csákánnyal vagy szekercével zúzták be: az istenség fejének vélt szobor életerejét elvenni. Méd-babilóni *iconoclasm*, "arcmás-pusztítás" (**eikono-klaszma*). Az eredeti lelet-körülményekről csak az ásatási jelentésből kapunk felvilágosítást: R.C. Thompson – R.W. Hamilton, *Annals of Archaeology and Anthropology* 19 (1932), p. 55 skk. ("Temple of Ishtar"), Pl. L:1-2 (ásatási fénykép), Pl. XC (a lelőhely térképe).

A görög történeti hagyomány szerint az égő fővárosban vagy a maga rakatta máglyán (*püra hüpermegethé*) halálát lelő asszír király alakjához lásd Diodórosz, II, 27,2 és bővebben Athénaiosz, XII, 38, p. 529; a két görög változatot lásd kényelmesen együtt Felix Jacoby, *Die Fragmente der griechischen Historiker*, III, C, 1 (Leiden: Brill, 1958), no. 688, p. 447 sk. Mindkét kései szerző Ktésziasztól merít: Artaxerxész Mnémón perzsa nagykirály udvari orvosa nagy mesélő hírében áll, s nem minden alap nélkül, de színes történeteit és pletykáit nem a kisujjából szopta, mint a modern történeti kritika sokáig tartotta, hanem csak az ő korában (az i. e. 4. század eleje) még eleven hagyományokat, részben a történeti néphagyományt örökítette meg; görög–perzsa Szerémi György. Athénaiosz (ál-) egzakt adatai Szardanapallosz máglyájáról, melyre százötven arany *kliné*-t (heverőszék), ugyanannyi hasonló asztalt stb. rakatott, egészében véve talál Ninive feldúlására, ahogyan ezt az ásatási leletek tanúsítják. A szóban forgó történethez, érdemben csak a diodóroszi változat alapján, lásd Friedrich W. König, *Die Persika des Ktesias von Knidos* (Archiv für Orientforschung, Beiheft 18) (Graz, 1972), p. 160 (szöveg), p. 41 sk. (szerény értékű elemzés). Az asszír történeti hagyomány továbbéléséhez lásd Robert Drews, "Assyria in Classical Universal Histories", *Historia* 14 (1965), 129-142; "Sargon, Cyrus and Mesopotamian Folk History", *Journal of Near Eastern Studies* 33 (1974), 387-393; Amélie Kuhrt, "Assyrian and Babylonian Traditions in Classical Authors: A Critical Synthesis", in: Hans-Jörg Nissen – Johannes Renger, Hrsg., *Mesopotamien und seine Nachbarn* (1982), 539-553.

Radnóti Miklós Nyolcadik eclogájához nem idézhetem, nem is tudnám, a teljes szakirodalmat. A verset, kéziratos másolatban, egyébként Szalai Sándor, később a szociológia – és még később, már börtönévei után, az én I. éves bölcsész koromban (1956/57) igen rövid ideig (!) a formális logika sokunk által csodált – professzora hozta haza. Természetesen, sokan írtak róla. Érdemes elemzés, például, Melczer Tiboré: "«...Mint tanú szólni a kései kornak.» Radnóti Miklós Nyolcadik eclogája", *Jelenkor* 22 (1979), 443-450; a minta és a kor-kapcsolat kérdéséről azonban nem beszél. – Ami pedig Náhum próféta alakjának külsődleges felidézését illeti, csak Tolnai Gábor vállalkozik alaposabb elemzésre, sőt, megfejtési kísérletre, Radnóti tragikus utolsó hónapjainak eseményeit dokumentálva és rekonstruálva; lásd vers-nyomozó tanulmányát: "Radnóti utolsó időszaka", in: Uő, *Nőnek az árnyak* (Budapest: Szépiro-

dalmi, 1981), 177-255, ahol a Nyolcadik eclogát illetően a lokális vonatkozások állnak az előtérben; és még inkább, tárgyamhoz pedig különösen, megrázó erejű úti-jegyzetét: "«Szerbia ormán...» Radnóti Miklós nyomában", I. rész, *Kortárs* 16, no. 1 (1972), 86-106, a számunkra érdekes hely: p. 104 sk.; és sokkal bővebben, III. rész, *Kortárs* 16, no. 3 (1972), 416-433, s kül. p. 429-432 ("...Radnótinak nem lehetett választásakor irodalmi indítása..."). A legrészletesebb írása e tárgyban mégis: "Radnóti Miklós eclogái", *Antik Tanulmányok* 28, no. 2 (1981), 182-190. A Tolnai sejtette mintát, Náum / Náhum szerb orthodox ikonábrázolását, esetleg Vásárhelyen, szóba hozza Vujicsics Sztoján is: "Jajjal teli Szerbia ormán", in: B. Csáky Edit, Szerk., *Radnóti tanulmányok* (Budapest: Magyar Irodalomtörténeti Társaság, é.n. [1985], 207-209, kül. p. 208. – Trencsényi-Waldapfel Imre tanulmányában: "Radnóti Miklós eklogái", legutóbb in: Uő, *Humanizmus és nemzeti irodalom* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1966), 296-319, s kül. p. 317 skk., az iránt, hogy a forrás a Biblia, nincs kétség, de a szöveg aktualitásáról, a költő és a próféta – az ő szava – hivatásának rokonságáról ő csak ennyit mond: "az embertelen világgal szembefordított haragos indulat", egyébként pedig még a bibliai utalások elemzését is "a szocializmus megvalósulásának biztos (ti. Radnóti e versében Trencsényi-Waldapfel számára biztos – K. G.) perspektivájára" futtatja ki. (*Sic.*)

(1991)

BEZÁRKÓZÁS A NEMZETI HAGYOMÁNYBA

ILLÉS PRÓFÉTA ÉS IZRÁEL POLITIKÁJA AZ I. E. 9. SZÁZADBAN

A történetet, amelyről beszélni fogok, mindenki, a Bibliának csak futó olvasója is, jól ismeri, s aki mégsem, könnyen megismerkedhet vele a Királyok könyvében (I, 17-22; II, 9). Ezért helyénvalónak látom, hogy két előzetes megjegyzést tegyek.

Történelemről lesz szó, csak történelemről, az i. e. 9. századról, vagy hogy évszámot mondjak: a 870 körüli évtized eseményeiről és ezeknek közvetlen következményeiről. Azért tartom szükségesnek, hogy ezt mindjárt bevezetőben leszögezzem, mert elemzésem, úgy gondolom, lehetővé teszi, hogy bizonyos következtetéseket vonjunk le az i. e. 9. századi, jelképesen Illés nevéhez kapcsolt események távolibb következményeit és közvetett tanulságait illetően is. Ezekkel a következményekkel és az általánosabb tanulságokkal azonban most nem foglalkozhatom. A tárgy kronológiai meghatározásán hangsúly van: egy történelmi helyzetről lesz szó.

A másik előzetes megjegyzésem pedig az, hogy tényleg csupa ismert dologról fogok beszélni. Nem találtam új forrásokat, nincsenek új neveim vagy adataim. Csupán az értelmezésre teszek kísérletet. Bizonyára lesznek, akik ezt az értelmezést kihívónak találják majd. Ezért már előzetesen szeretném jelezni, hogy a támadás nem célom, de igenis kihívó akarok lenni némely megrögzött nézetekkel szemben.

Fejtegetéseim ily módon egy ismerős történelmi helyzet értelmezésére vállalkoznak. Hogy könnyebbé tegyem érvelésem követését, és főként, hogy megkönnyítsem az értelmezésemmel szembeni bírálatot, előrebocsátom a főbb tételeimet.

1) Az Omri-dinasztia, s különösen maga Omri király és fia, Aháb, a kor mércéjével mérve a Dávid–Salamon hagyomány hűséges követői voltak, beleértve ebbe igaz jahvista vallásosságukat is.

2) Omri és Aháb mint Izráel királyai megtalálták a helyes és hatékony politikai eszközöket ahhoz, hogy egy válságos helyzetben fenntartsák a zsidó nép állami, gazdasági és vallási függetlenségét, hogy Izráelt a térség jelentős tényezőjévé – mini-nagyhatalommá – tegyék. Ez az eszköz nem más, mint nyitás a világra, akár a szoros értelemben vett nemzeti hagyományok látszólagos sérelme árán.

3) Az Illés prófétára vonatkozó gazdag bibliai hagyomány erősen elfogult, torzító későbbi értékelést rögzít, ezért a kor eseményeit, hőse-

inek szerepét bizonyos mértékben csak a bibliai jellemzés fonákjáról lehet megítélnünk.

4) Illés tisztességes szándékú, karizmatikus személyiség volt, de vallási – politikai vonatkozású – tevékenységében egyszerűen szűk látókörű fundamentalista, aki az országos politika nemzeti irányzatára gyakorolt hatásánál fogva bár közvetett, de jelentős szerepet játszott abban, hogy Izráel története végül pusztulásba torkollott.

5) Ötödik, utolsó tételem már csak egy kérdést tesz fel, s ezért a maga helyén hagyom.

Illés próféta, Élijá(hu) *ha-nabi*, a zsidó történeti hagyomány egyik központi alakja, legendás már a Bibliában is, majd egyre növekszik, már-már mózesi nagyságra, a rendíthetetlenül a jövőben várt Messiás előhírnökévé (vö. Mal. 3,23). Alakjának ez a növekedése, jóllehet természetesen másodlagos, nem ok nélkül való. Ha az i. e. 9. század eseményeit, történetét elemezzük, a fordulat, mely ekkor ment végbe a zsidó vallástörténetben, sorsdöntőnek mutatkozik. Élijáhu kora formativ volt a két zsidó állam, Izráel és Júda további sorsára nézve, de a judaizmus egész későbbi történetében.

Az Illésre vonatkozó színes és gazdag bibliai elbeszélő hagyomány valódi történeti magja, amennyire a legendákból egyáltalán kibonthatjuk, meglehetősen csekély. Anélkül, hogy a részleteket megtárgyalhatnám, hitelesnek kell elfogadnom, hogy a próféta történeti személy. Ezzel hitelesnek minősül a neve is, a félreismerhetetlenül programatikus, következésképpen esetleg csak választott Élijáhu ("Az istenem: Jahve"), továbbá a hasonlóan elemi életrajzi adatok: kora, származása s általánosságban, szembenállása Aháb király és felesége, Ízebel (Jezabel) politikájával, illetve a föníciai származású királyné vallásával, az izráeli Baál-kultusszal. Hitelesnek tekinthető az is, hogy Illés működése egy hosszabb, s az egész ország gazdaságát szétziláló aszályos időszakra esett; sikerét legalább részben annak köszönhette, hogy az esőzés beköszöntét az izráeli közvélemény az ő vallási buzgalmával hozta összefüggésbe (vö. I Kir. 18, kül. 1-2, 5, 41-46).

Az Élijáhu prófétai és politikai tevékenységének emlékét őrző csekély történeti hagyomány narrativ kidolgozása nyilván táplálkozhatott egykorú udvari értesülésekből és pletykákból, illetve szájhagyományokból, de egészében véve csak utólagos, némely részleteiben pedig egyenesen kései (i. e. 600 k.). A Biblia határozottan az Illés pártján áll. Szembefordul a próféta ellenfeleivel, igazolni akarja, elbeszélésben és érvekkel egyaránt, hősének magatartását. Az elbeszélés szemlélete igen közel áll az újabb kutatásban az ún. deuteronomista történetíráshoz. Ez az iskola, az i. e. 7. század legvégén és a babilóni fogság évtizedeiben, a nemzet múltját a Jeruzsálembe összevont Jahve-kultusz (i. e. 621 k.) nézőpontjából értékelte, részben már a fenyegető babilóni támadások s majd az

összeomlás és a megszállás, illetve a fogság tapasztalatainak hatása alatt. A múlt eseményeit és szereplőit aszerint ítélte meg, hogy mi volt – mi lehetett – a viszonyuk Jahve jeruzsálemi kultuszához, amely kultuszt a múltra nézve is kizárólagosnak tételezte. A történelemben Jahve szándékai érvényesülnek, s ha a régmúlt dolgokban pozitiv kapcsolatot lehetett találni Jahvéhez és jeruzsálemi szentélyéhez, az értékelés, amit a dolgok kaptak, pozitiv volt; ha nem így, ha netán ellentétben álltak a jeruzsálemi jahvizmus eszméivel, a múlt adott mozzanata kárhoztatást nyert, esetleg még felelősség is hárult rá az összeomlásért. Ez a szemlélet Izráelt, az északi államot, mindenestül elítélte, s a Baál-kultusz, a külföldiekkel való szövetség, a Jeruzsálemtől független politika különösen nagy bűnnek számított a számára. A szenvedélyesen jahvista Élijáhu ellenfelei, Aháb király, Ízebel királyné s az Omri-dinasztia egész politikája, a deuteronomista történetírásban csak elutasító értékelést kaphatott.

Elfogadható-e ez az értékelés? Megállja-e helyét a bibliai elbeszélésben érvényesülő történelemszemlélet? Vajon az Omri-dinasztia valóban az a "gonosz birodalom" volt-e, aminek a deuteronomista történetírás beállítja?

Első tételem az, hogy nem, az Omri-dinsztia nem Jahve-ellenes politikát folytatott. Éppen ellenkezőleg, szándékaikat, meggyőződésüket tekintve mindenképpen, de a kortársak jelentős része számára is, mind Omri, mind fia, Aháb, a Dávid–Salamon hagyomány hűséges követői voltak, beleértve ebbe igaz jahvista vallásosságukat is.

Bizonyításul csupán néhány történeti tényre hivatkozom.

a) Izráelben – az északi ország önálló államiságának kezdetétől (i. e. 930 k.) fogva – megfelelő módon gondoskodtak arról, hogy Jahve jelenléte az országban, s közelebbről, az államban, szimbolikus kifejezést nyerjen. Az isten szobra, a hagyomány szerint bika alakban, ott állt a déli és északi határvárosokban, Bét-élben és Dánban (I Kir. 12,28-29). Ezeket a szobrokat utóbb, visszamenő hatállyal is, elutasította a megtisztultabb zsidó vallás, de a kortársak számára, nem lehet vitás, szilárd jahvista elkötelezettséget jeleztek.

Meg kell jegyeznem, hogy az izráeli bika, ha az ókori Kelet régészete felől nézzük, alkalmasint nem Jahve ábrázolása volt. Az istenség az ókori keleti vallások szertartási ábrázolásain az állat hátán áll. Az adott esetben bika hátán, s mert Jahvénak nincs látható vagy emberi alakja: a valódi alakjában, azaz láthatatlanul.

b) Aháb király, elsőként a dinasztia történetében, igaz jahvista vallásosságát kifejezésre juttatta azáltal is, hogy a számunkra ismert gyermekeinek mind theophorikus, Jahve isten nevét tartalmazó, tehát jahvista nevet adott: két fia, Ahazjá és Jehórám, később mindketten királyok, és lánya, Ataljá, később anyakirálynő Júdában.

c) Aháb miniszterelnöke, Obadjáhu, aki mellesleg maga is jahvista nevet visel, Jahve prófétáit védelme és oltalma alá vette még Ízebel

királynéval szemben is – aligha a király tudta nélkül vagy akarata ellenére.

d) Két rendbeli példáját is láthatjuk annak, hogy a törvény, amelyet Aháb idején alkalmaztak, a Deuteronomium rendelkezéseinek betű és szellem szerint megfelel. Most csak a jogelvekről, s közelebbről, az egyik esetben, a perjog egy formai előírásáról beszélek, nem pedig az adott ítélet tartalmáról. Az egyik példa az elfogadható bizonyíték követelménye, ti. hogy a jogszerű bizonyításhoz két tanúra van szükség (vö. Deut. 19,15). S valóban, Nábótra ezen módon bizonyítják rá a felségsértést és istenkáromlást (I Kir. 21,10 és 13). A másik példa Míkájáhu (Míkájehu) prófétáé (I Kir. 22,27-28), aki az igaz és hamis próféta deuteronomista megkülönböztetésére hivatkozik (vö. Deut. 13,27). Ezek az egybeesések, egyfelől, sokatmondóan jelzik, hogy a deutoronomiumi felfogás valóban régi, igen régi hagyományokra megy vissza, ahogyan majd Jósijjáhu király tudós papjai és írnokai állítani fogják (vö. II Kir. 22,8-10). Aligha képzelhető el másképpen, mint hogy ez a régi hagyomány legkésőbb Salamon korában, az i. e. 10. század középső harmadában ered. Másfelől pedig, és számunkra most ez a fontosabb, az egybeesések jelzik egyszersmind azt is, hogy Izráelben, ami a jogrendszert illeti, tovább élt az egységes állam öröksége, a Dávid–Salamon hagyomány, illetve, novellák esetén Izráel jogrendszere és bírói gyakorlata is lépést tartott e hagyománynak a júdai megújításával. Mármost a deuteronomista jogrend a *par excellence* jahvista törvények szellemét képviseli, s így elemeit sem lehet másként minősíteni.

e) Mint ismeretes, Omri hódításairól a transz-jordániai térségben a bibliai elbeszélés, illetve utalás (II Kir. 3,4-27) mellett fennmaradt egy kortársi elbeszélő forrás is, az eseményekben a másik oldalon érintett Mésa moábi király felirata (magyar fordítását legutóbb Hahn István adta, az *Ókori keleti történeti chrestomathia*-ban, 1965, p. 285). Omri nevét csak ez a forrás említi az események kapcsán. Nos, Mésa király az izráeli uralmat, s közelebbről az izráeli megszállás idején a térség egyik városában működő szentélyt egyértelműen Jahve nevével hozza összefüggésbe. Az Omri-dinasztia uralma Moáb számára kétségkívül Jahve isten uralmát jelentette. Miért jelentett volna mást Aháb király vagy Izráel népe számára?

Mindezt egybevéve, s további bizonyítékokról és érvekről lemondva, csak arra a következtetésre juthatunk, hogy az Omri-dinaszti vallása igaz jahvizmus volt, a hagyományos zsidó vallás, abban a szellemben és azon gyakorlat szerint, mint Dávidé és Salamoné.

A Júdától elszakadt északi állam, Izráel, különben is a dávidi hagyományokhoz igazodó politikát folytatott. Elég, ha csak utalok a főváros helyzetére. Jeruzsálem Dávid alatt nem tartozott az ország egész területét átfogó törzsi szervezet alá, "kívül" állt a territoriális igazgatás szervezetén is; amióta Dávid elfoglalta, a volt jebúszi város királyi

tulajdon volt. Omri ugyancsak független várost épített magának. Az új főváros helyét vásárolta (I Kir. 16,24). A királyi székhely területét még az asszír királynak is meg kellett vennie a tulajdonosoktól (Dúr-Sarrukín). Megvenni akarta, a nyári székvárosban, Jezreelben, a királyi palota közelében fekvő kertet Aháb is, hogy a palota kertjéhez csatolja. Hogy Nábót a kisajátítási ajánlatnak ellenállt, a törzsi tulajdonjog elve alapján, maga volt a felségsértés és istenkáromlás, amiért aztán Aháb el is ítélte. A történetből most csak az országterület és a királyi székhely viszonyára hivatkozom: a törzsi strukturától független királyi székhely ókori keleti és dávidi hagyományára.

Omri fővárosát, a király téli székhelyét, az ásatások már régebben feltárták. A nyári székhelynek most lát neki egy izraeli régészcsoport. Sómrón és – nyilván – Jezreel is fényűző városok voltak; ha csak a sómróni (Samaria) elefántcsont bútordíszeket nézzük, nem alábbvalók, mint bármelyik más királyi székhely a nyugati térségben. S ezen túl is, ami Izráel helyzetét illeti, napjainkban a történészek többé-kevésbé egyetértenek abban, hogy az i. e. 9. század középső harmada, az Omri-dinasztia kora a két részre szakadt ország történetében páratlan időszak volt. Én még azt is merem mondani, hogy ez a néhány évtized, körülbelül i. e. 880 és 850 körül, a *második aranykor* volt, Dávid és Salamon uralkodása után, az i. e. 1. évezred első felének zsidó történetében.

Mi tette Omri és Aháb uralkodását ennyire jelentőssé?

Tételem, a második, az, hogy, Omri és Aháb mint Izráel királyai megtalálták a hatékony eszközöket ahhoz, hogy válságos helyzetben fenntartsák a zsidó nép függetlenségét.

A kor válsága, melyben a fennmaradás kérdésessé vált, abban állt, hogy Izráelt, mint Elő-Ázsia nyugati térségének egészét, az asszír birodalom terjeszkedése fenyegette. Ez a hatalmas és – ha csak tenger nem akasztotta meg – minden irányban amorf terjeszkedésre kész birodalom az i. e. 9. század második harmadában, egyelőre még határozott célpontok nélkül, megindult Nyugat felé. Fenyegette, megsarcolta, bekebelezte a térség kis államait, önállócska városait. Az ajándékokat elfogadta, alkudni olykor lehetett vele, de a készséges meghódolás is csak még erősebb, egyre erősebb mohóságot gerjesztett benne. Valamelyes menedéket legfeljebb távolság vagy elszigeteltség jelentett vele szemben. S persze, az erő. De a kis, gyenge városkákra biztosan lecsapott. A térség államai különféle stratégiák szerint próbálkoztak a fennmaradással, ösztönösen vagy politikusan; biztos sikert ígérő stratégia nem volt, de az esélyeiket mérlegelni lehetett, voltak tapasztalatok (vö. II Kir. 18,19 skk.). Az Omri-dinasztia válasza a szövetségi politika, szövetség az ország közvetlen szomszédaival.

Az i. e. 9. században Izráel Elő-Ázsia nyugati térségének jelentős gazdasági, politikai és katonai tényezője volt: Salamon államának helyét töltötte be. A Nyugat politikai integrációja, éppen az asszír fenyegetés

hatására, éppen hogy elkezdődött. Izráelnek jó esélye volt arra, hogy a térség számos önálló városa és kis territoriális állama között vezető szerepet játsszék, hogy valamifajta – bármilyen bizarr is ez a szóösszetétel – *mini-nagyhatalom* legyen. Omri idején megvetette a lábát a transzjordániai területeken, erről szól Mésa felirata. (Omri korának későbbi történetírója, a Királyok könyvében, nem tartja szükségesnek, hogy említést tegyen a győzelmekről, s aligha elfogulatlanságból.) Aháb szövetséget kötött az Izráelhez legközelebb eső és egyébként az idő tájt a világkereskedelemben vezető szerepet játszó föníciai város, Türosz királyával, s a szövetséget – ugyancsak a salamoni hagyomány jegyében (vö. I Kir. 11,1-8) – dinasztikus házassággal is megpecsételte (I Kir. 16,31, ahol is Szidón helyett Türosz értendő), ezen módon hozván Ízebelt királynénak Izráelbe. De hatalma vagy befolyása volt Jerihó fölött is (vö. I Kir. 16,34), s ez nyilván a Holt-tenger északnyugati partjához közeli területek egészét jelentette, közvetlenül Júda szomszédságában. A 9. század középső harmadában egyfajta egyensúly alakult ki a damaszkuszi arámi állam és Izráel között; ingaszerű egyensúly, igaz, háborúk és ostromok, véres öldöklés is, de emellett azért bizonyos katonai együttműködés és szorosabb kereskedelmi kapcsolat (vö. I Kir. 20,34). Mindenesetre, Izráel évtizedeken át a Nyugat, de legalábbis a déli Nyugat – Damaszkusz mellett – legerősebb állama volt. Tisztán látszik ez az első átfogó Asszíria *contra* Nyugat összecsapás feliratos dokumentumaiból, a qarqari csata (i. e. 853) szövetséges csapatainak katalógusából III. Sulmánu-asarídu király kurhi (ún. Monolith) feliratában. Az összesen tizenkét nyugati szövetséges között Izráel katonai ereje, a létszámot tekintve, csak a Damaszkuszé mögött marad el, de harci szekérből – ez a kor legmodernebb fegyverneme – egymaga többet tud kiállítani, mint az összes többi szövetséges együttvéve. A harci szekerek vonatkozásában Izráel talán a filiszteus városokra vagy éppen Egyiptomra is támaszkodott, a fegyverszállításoknak rendszerint nincs sajtója; mindenesetre, az izráeli harci szekerek nagy számának híre egyébként is visszhangot vert a Bibliában. Megjegyzem, a qarqari csatában Júda nem szerepelt a nyugati szövetségesek között, s ez jól megfelel annak a képnek, amit a Bibliából nyerhetünk, ti. hogy Júda ebben az időben Izráelhez képest jelentéktelen volt, időnként függő helyzetben vagy izráeli befolyás alatt.

Izráel – személy szerint talán Omri vagy inkább Aháb – felismerte, hogy a sok majdnem egyformán erős kisállam között a valamivel erősebb Izráel csak akkor maradhat fenn önállóan, a saját lehetőségei szerint, netán csak akkor tehet szert vezető szerepre, ha a többiekkel akart, nem akart szövetségre lép. Rivalizálnia jóformán csak Damaszkusszal kellett, de még ezt is úgy, hogy az ellenségeskedést felváltó együttműködés szinte átmenet nélkül kialakítható volt bármikor. A nagy stratégiát leginkább Aháb dinasztikus házassági akciói mutatják: Ízebel, akit ő vett feleségül, és a saját lánya, Ataljá, akit ő adott feleségül.

Amaz a nagy gazdasági potenciált jelentő Türosz szövetségesi készségét hozta, emez pedig, Júdában, Aháb szövetségese és híve, Jehósáfát király menyeként, Izráel természetes hátországában jelentette a biztonság garanciáját.

Anélkül, hogy a forráskritikai és rekonstrukciós problémákkal a részletekbe menően foglalkozhatnék, megállapítom, hogy Aháb minden szövetségkötése nyilvánvalóan paritásos szerződés volt, legalább formálisan, azaz egyenrangú felek szerződése, s ezért kölcsönös kötelezettségekkel járt. Hallunk a korábbi állapotok kölcsönös helyreállításáról (I Kir. 20,34), kereskedelmi telepek kölcsönös megnyitásáról (uo.), s forrásainkból más jogi és történeti mozzanatokat is kisajtolhatnánk, nem beszélve az asszír analógiák tanúságáról. De érvelésünk rendjén most fontosabb a vallás, helyesebben, a kultusz: a kapcsolatok szimbolikus reprezentációja. Izráel Jerihóban a helyi hagyomány szerint végzi az építkezést kísérő szertartásokat (i. h.), s Föníciából átveszi, amikor a fővárosban épít szentélyt, valamelyik Baál kultuszát. És "Asérá"-t.

Ha a kortárs próféta éktelen haragra gerjedt is, mi már megőrizhetjük a hidegvérünket. Mert miről van szó tulajdonképpen? Azt hiszem, Baál (közelebbről: Baál-Cór, "Türosz ura", a város istene) és "Aséra" (*nota bene*: nem istennév, hanem köz-szó: egy oszlop az oltár közelében) olybá vehető, mint napjainkban a diplomácia és a szövetség megannyi szimbolikus jelzése. Egy zászló vagy emlékmű – de csak a főváros külön e célra emelt templomában. Hány mezopotámiai királyról tudjuk, hogy áldozatot mutatott be a meghódított ország istenének! (Csak egy példát, időben közelit. Sulmánu-asarídu i. e. 853-ban, Qarqar felé menet, Aleppóban áldozott Adad isten templomában.) De más érveket is felhozhatnék a Baál–"Aséra" probléma *reductio ad minimum* kezelése mellett. Inkább csak arra hivatkozom mégis, hogy a diplomáciai-szövetségi aktusok kifejeződése a szimbolikus szférában, azaz a kultuszban, ugyancsak salamoni hagyomány (vö. még egyszer I Kir. 11, i. h., s kül. 4-5, 7-8).

Tudnunk kell még azt is, hogy a szövetségesek helyi kultuszának átvétele nyilván bizonyos kölcsönösséget jelentett. Aháb király hivatalos követei Jeruzsálemben minden bizonnyal Jahve szentélyében áldoztak. De föl kell tennünk, hogy a sómróni Baál-szentély státusának megfelelően Jahvénak is épült temploma mind Türoszban, mind pedig Damaszkuszban. Ha úgy tetszik: Aháb politikája nemhogy háttérbe szorította: inkább népszerűsítette, terjesztette a zsidó istent. Nem írható kizárólag Aháb javára, de tény, hogy a Jahve nevének valamelyik változatát tartalmazó theophorikus személynevek egészen a babilóni fogság koráig kimutathatók Izráel északi szomszédai körében is. Tréfásan szólva, nem lehetetlen, hogy bizonyos időszakokban összejött a *minján* Fönícia vagy Szíria nem egy nagyobb városában is, zsidókból és nem-zsidó Jahve-hívőkből.

Omri és Aháb, nem kétséges, Jahve isten igaz híve volt; politikájuk és tényleges sikereik, Dávid és Salamon nyomában, megoldást ígértek a kor válságára, s Izráelt az asszír hódítás fenyegette nyugati térség mini-nagyhatalmává tették, s talán még Jahve kultuszának népszerűsítéséhez is hozzájárultak... Bizony, a Bibliában nem éppen ez áll. A Biblia szerint, hogy csak a sztereotip összegező formulát idézzem, Aháb, Omri fiának tettei rosszak – bűnösek – voltak Jahve szemében, inkább, mint elődeinek tettei (vö. I Kir. 16,30). Az Aháb koráról szóló bibliai elbeszélés hőse nem a király, hanem ellenfele, Élijáhu; a történetek rendre a próféta *protest*-akcióiról szólnak. A szövegelemzésből az a következtetés adódik, s ez a harmadik tételem, hogy az Omri-dinasztiára, illetve Élijáhu prófétára vonatkozó gazdag bibliai tudósítás erősen elfogult, a királyi ház iránt negativ, a próféta iránt pedig pozitiv értelemben, s ezzel egy torz későbbi értékelést rögzít, a 9. század történelmének későbbi, de a prófétai hagyományban gyökerező deuteronomista értékelését, s ily módon a kor valódi történetét úgyszólván csak a bibliai értékelés fonákjáról tudjuk megítélni.

Most már föltehetjük a kérdést, hogy mi volt Élijáhu tényleges szerepe a 9. század középső harmadának eseményeiben. A történetek, amelyeket a Bibliában olvasunk, nem fogadhatók el valódi történeti beszámolónak, ez természetes. De mindenképpen történeti értékkel bír az, hogy ennyi történet maradt fenn Élijáhuról. A legendák, legyenek bár egyenként vagy részleteikben a szent meggyőződés vagy kegyes képzelet termékei, mint ahogyan alapjában véve néphagyományok, paradox módon, puszta létükkel is bizonyítják, hogy hősük jelentékeny személyiség volt. Bizonyítják, hogy a próféta az izráeli történelem 9. századi fordulatában jelentős szerepet játszott.

Élijáhu, a *tisbi* (helynévből képzett gentilicium), Gileádból származott, Transzjordániából, nem nehéz elképzelni, vidéki, provinciális közegből. Ahogyan maga mondja: Nagy buzgóság ég benne(m) (*qannó qinnéti*) Jahve iránt (I Kir. 19,10); a héber gyök szenvedélyre, indulatra, féltékenységre vall. Ez a heves indulat, úgy vélem, jellegzetes kompenzáció. Az elhivatottságot és őszinte vallásosságot érző vidéki férfi, hogy Jahve ügyét képviselje, a fővárosba ment. A tiltakozás, a felháborodás, a megbotránkozás itt hatékonyabb lehet, a központban. Poros vidéki kisvárosban kit izgat fel a buzgalom? De a főváros még inkább botránkoztató. A királyné Baálnak áldoz. Prófétánk nyilván tisztességes, egyszerű, talán némi aszkézisra is hajló személy volt – s féltékeny szenvedélye szinte freudi erővel fordul a királyné "paráznasága" ellen. (Nem véletlen az utalásom a mélylélektanra. Freud fogalmazta meg azt a tételt, hogy a "vesztes" szenvedélye szexuális fölényt tulajdonít az ellenfélnek.) Ízebel paráznasága: orgiasztikusnak vélt vagy annak minősített *idegen* kultusz, még egyszerűbben fogalmazva: a türoszi Baál tisztelete, a szülői házból hozott kultusz; nem kell most lépésről lépésre

követnem a transzformációkat, melyek végén a vakbuzgóság a másra, az idegenre azt mondja: parázna. Rohadt kurva – hányszor, de hányszor halljuk azóta is.

Élijáhu értett ahhoz, hogy fellépéseit jó dramaturgiával alakítsa ki: szinte mindig mintha színpadon szerepelne. Keveset van szem előtt, el-eltűnik a nyilvánosság elől, hollók táplálják a transzjordániai Kerit patak menti rejtekhelyén, angyal tesz vizet és lepényt melléje a bozótba Beér-seba – a déli sivatag – vidékén, Jahve jelenik meg előtte a Hóreb hegyen. Hatásosan megszerkesztett kis történetek, szinte hajlunk arra, hogy hitelt adjunk nekik, legalább abban az értelemben, hogy egykorúak. Csak éppen nem történetek, hanem a karizmatikus személy hírnevének jól megválasztott elemei. Illés számára fontos volt, hogy tudják róla, a különben ismeretlen népfiről, hogy Mózes utódja, s neki is közvetlen kapcsolata van Jahvéhez.

Élijáhu igazi ellenfele nem Aháb. Vele még hallgatólagosan egyetértésre jut. Nem is a királyi udvar általában. Hanem az *idegen*. Az idegen királyné, az idegen isten, az idegen szokások. Nincs róla bibliai adat, de azért el tudjuk képzelni, micsoda heves indulat ébredhetett benne, amikor meglátta a pompás fővárost. Meglátta, amit mi is láthatunk, a föníciai stílusú, divatosan egyptizáló elefántcsont lapocskákat, a pompás bútordíszeket. (Mi is fölszisszenünk, ha meglátjuk őket, akár mindjárt a Rockefeller Museum tárlóiban: a gyönyörűségtől.) Micsoda *buzgóság* gyúlt ki lelkében, látva a nemzetközi szerepre törő, magabiztos, a nyugati világba ügyesen beilleszkedő királyság kulturális kozmopolitizmusát. Meddig ugráltok ide-oda két mankóval? Kétféle hit között? Ha Jahve az isten, őt kövessétek; ha pedig Baál... – De erről szó sem lehet. (Vö. I Kir. 18,21; a héber szöveg körül sok a vita, a fenti értelmezés a *száif*, "ág", többes számban *szeippim*, "mankó" jelentésen alapul.) Ami az idegeneket illeti, Élijáhu nem fajgyűlölő, emberszámba veszi a careptai (Fönícia) özvegyasszonyt, akinél meghúzódni kényszerül, fiát csodával meggyógyítja (I Kir. 17,8-24), de szemrebbenés nélkül leöleti Baál négyszázötven és "Aséra" négyszáz prófétáját, és *kard élét* ígéri minden izráelinek, aki meghajolt Baál előtt, aki megcsókolta. Elég, ha hétezer férfi fog megmaradni; akik nem hódoltak az idegen isten előtt (I Kir. 19,17-18). Vak gyűlölet az idegen kultúrával szemben; csak egy érték van: a nemzeti hagyomány.

Vallási elveiben és tevékenységében, mely elveknek és tevékenységeknek direkt politikai vonatkozásuk volt, Élijáhu, s ez a negyedik tételem, egyszerűen szűk látókörű fundamentalista. Az isteni elhivatottság tudatában, de a körülményekkel – a tényleges helyzettel – és az ország érdekeivel mit sem törődve cselekedett. Mint a fundamentalisták szemlélete általában, az ő felfogása is egy hagyománynak a belső logikáját követte, s belülről nézve védhető, sőt, igaz is lehetett. Elfogadhatjuk, helyeselhetjük a véleményét, amikor Ahábnak a szemébe vágja:

herácahta we-gam járásta, haszonszerzés céljával gyilkoltál (Kir. I, 21, 19), jóllehet tudjuk, hogy Nábót perének mint *Justizmord* hirdetett története voltaképpen két jogrendszer konfliktusa. Mellesleg, Élijáhu itt is a törzsi jog érvényét védelmezi; a szent hagyomány: ez.

Élijáhu fundamentalizmusa valójában azzal vált végzetessé, hogy politikává: vallási, erkölcsi normává, programmá lett. Már akkor, az i. e. 9. század derekán. Fellépése, mint említettem, egybeesett egy hoszszabb szárazsággal, s az esőzés, mely végül megjött, igazolni látszott az elveit. (Az aszályról tudósít Josephus is, Ant. VIII, 13,2 = # 323-324, Menandrosz nyomán, Eithóbalosz türoszi király korából.) Illésnek bizonyára voltak hívei is, számosan. Nem mintha bármiféle politikai irányzat képviselője lett volna. Az ő buzgalmának tárgya több, mint politika: Jahve. Még kevésbé volt Júda, azaz a déli zsidó állam érdekeinek szószólója, holott Jahve (fő) temploma, a salamoni szentély, Júda fővárosában állt, Jeruzsálemben. De Élijáhu nem járt Júdában soha. (Igaz, II Krón. 21,12 szerint megrótta Jehórám júdai királyt is, ámde levél útján.) Élijáhu maga csak buzgó jahvista volt: szenvedélyes, dogmatikus, fundamentalista. Az ősi (vallási) hagyomány szigorú ügyésze. Nem csinált politikát; ezt elvégezték mások.

A bibliai elbeszélés, ha csak a legendák eszközeivel is, de kapcsolatban látja Illést, legalább közvetett kapcsolatban, Jéhu lázadásával az Omri-ház ellen, s az ehhez igen hasonló damaszkuszi puccs (Hazaél lázadása) előkészítésében is szerepet juttat neki. Ami Jéhu lázadását illeti, a tábornok tényleg átültette a gyakorlatba a próféta tanait. Kipusztította Omri házát, s a próféta fenyegetéseinél nem kisebb buzgalmat tanúsított az idegen istenek híveinek legyilkolásában, a kozmopolita szellem irtásában. Ki tudja, Élijáhu buzgó híveinek nem volt-e ugyanígy része Ben-Hadad megölésében, Hazaél trónra kerülésében? Mindenesetre, Sómrónban és Jezreelben, Izráel egész földjén, a nemzeti párt került hatalomra. Az új damaszkuszi király is intranzigens politikát folytatott, ti. rendíthetetlenül Izráel-ellenes volt. A két nemzeti irányzat győzelme lehetetlenné tette az együttműködést Izráel és északi szomszédai, Fönícia és Damaszkusz között. A Nyugat végeredményben nemcsak a potenciális mini-nagyhatalom nélkül maradt, de a későbbiek során szinte lehetetlenné vált még a tartósabb összefogás is az – Asszíriához képest – egyenként jelentéktelen városok és kisállamok között. A nyugati térség – egymással tárgyalni nem képes kisállamok, városok sokasága – mintegy megnyílt Asszíria előtt. Talán nem több, mint jelkép, de mint jelkép bizonyára megáll, hogy amikor Aháb, Izráel királya i. e. 853-ban mint az Asszíriával szembeszegülő katonai szövetség egyik vezető tagja elhagyta a qarqari csatateret, úgy érezhette, győzött, vagy legalábbis nem szenvedett teljes vereséget. (Tudjuk, Sulmánu-asarídu felirata győzelemről beszél, de legyünk óvatosak az effajta hadijelentések értelmezésében. A következő évek eseményei, a nyugati hadjáratok

sűrű egymásutánja azt jelzik, hogy valódi asszír győzelemről egyelőre nem volt szó, legfeljebb diadalmas visszavonulásról.) Nem sokkal később viszont Jéhu, aki i. e. 841-ben átvette a hatalmat Izráel fölött, s aki végrehajtotta Omri házán a korábbi jahvista prófécia ígérte bosszút (vö. II Kir. 9): Jéhu, Izráel királya kénytelen eltűrni, hogy az asszír sereg betörjön, most először, Izráel területére. A híres londoni (British Museum) Fekete Obeliszk, Sulmánu-asarídu győzelmi emlékjele az asszír fővárosból, a nyugati hadjáratokat évről évre összefoglaló feliratában ekkortájt már nem említi a nyugati szövetséget, csak jelzi, hogy győzelmet aratott Hazaél fölött, s bemutatja Jéhut, "Omri fiát". S micsoda illusztráció a feliratok kész kancelláriai formuláihoz: amint Jéhu végrehajtja a teljes földre borulás és lábcsók hódoló szertartását Sulmánu-asarídu előtt, mögötte pedig udvari méltóságok, szolgái, kezükben arany ajándéktárgyakat, egyéb értékes javakat tartva járulnak a király elé.



17. ábra: "Iaua", "Humri" fia, azaz Jéhu, az Omri-házból (!), földre borul III. Sulmánu-asarídu asszír király előtt és átadja hódoló ajándékait (Metszet, Austen H. Layard, *The Monuments of Nineveh*, London: John Murray, 1853, Plate 53 nyomán)

Jéhu érvényre juttatta Izráelben Élijáhu programját, a szigorú és minden idegentől elzárkózó jahvizmust: s leborult a hódító Asszíria előtt.

Nem akarom Élijáhut a személyében vádolni azzal, hogy ő volt az oka Asszíria immár feltartóztathatatlan hódításainak, már az i. e. 840 körüli évek sorozatos hadjárataiban is, vagy hogy miatta esett el Sómrón 721-ben stb. Személyes felelősség nem állapítható meg, hiszen a próféta már nem élt, amikor a nemzeti elzárkózás politikája diadalra jutott, de a felelősség éppen a híveié. S egyébként is, egy ember nem alakíthatja a történelmet. De a változás, mely Izráel sorsát az i. e. 9. században megfordította, mégiscsak Élijáhu eszméit követte.

Ha úgy tesszük föl a kérdést, hogy Jahve vagy Baál, nem adhatunk más választ, mint amit Élijáhu adott. A *vagy*, s a gyakorlatban rend-

szerint *contra*, a kozmopolita orientáció elvetése, izolációt jelentett, elszigetelődést azoktól, és ellenségeskedést azok iránt, akikkel együtt pedig Izráel több lehetett volna. Nem volt olyan veszedelmes az a türoszi Baál, hogy indokolttá tegye az *aut* (vagy *et*?) *pereat mundus* jelszavát. Nem Baál volt a veszélyes! Mert hát mit hozott magával Türoszból Ízebel? A nagyvilág kultúráját, a politikai szövetséget, kapcsolatot a világgazdasággal, esélyt a fennmaradásra. Senki sem téveszti össze saját hagyományait a *más*-sal. De hát a saját is volt *más*, legalább elemeiben. Az érintkezés csak gazdagíthat. A nemzeti szembeállítása az idegennel, a kozmopolitával, Jahve szembeállítása Baállal, az idegen elutasítása elszigetelődést hozott, *closing of the mind*. S pontosan ez volt a következménye Élijáhu győzelmének az Omri-dinasztia politikája fölött: a bezárkózás a nemzeti hagyományba, a szűk közösségi és szellemi "*mi*" keretébe. Jéhu után Izráel többé már nem játszott érdemleges szerepet a nyugati térség politikájában, az adófizetés ismétlődő és egyre kínosabb kompromisszumai éppen csak az önállóság látszatát tudták fenntartani, de végül is felmorzsolódott, áldozatul esett Asszíriának.

De még egy lépéssel tovább kell mennem. Bizonyítani próbáltam, hogy az Omri-dinasztia méltó örököse volt Dávid és Salamon politikájának, vallásának egyaránt. Az i. e. 9. század közepén Izráel képviselte az eleven Jahve-vallást is, a nyitott és változni képes hagyományt. Azzal, hogy Izráel, az önmagát tudatosan elszigetelő Izráel csakhamar elpusztult, a dávidi-jahvista hagyomány szükségképpen Júdába szorult vissza, a jelentéktelen Júdába, távolabb a nagyvilágtól, mint volt Sómrónban, s persze még így is külső hatalom – Egyiptom – árnyékában. Mintha csupán Ugocsa volna Magyarország: Nagyszöllős (Vinogradov). Ne gondoljuk, hogy ennek a korlátozottságnak nem volt következménye valamifajta *closing of the mind*, korlátoltság. Vajon Jeremiás olyan elégedett volt a jeruzsálemi őrségudvar ciszternájában királya, Cidqijjáhu valóban mélyen átélt jahvizmusával?

S itt, végül, kényes kérdéshez érkeztem. Élijáhu próféta, említettem volt, a zsidó hagyomány egyik központi hőse. Valóra vált, amit maga is akart: Mózes örököse lett, jelképesen a *berit*, a szövetség őre, gondoljunk a *kisszé sel Élijáhu*, Illés székére a körülmetélés szertartásán, a *kószó sel Élijáhu*, Illés poharára a széder-asztal terítékén. Gondoljunk Illés legendáira, zsidókra és keresztényekre. Eszerint a zsidó hagyomány, a jahvizmus Élijáhu nyomdokain jár? Nem kétséges, hogy e hagyomány egyik eleme, Jahve szembeállítása más istenekkel, végső soron Élijáhu programjához kapcsolódik. De merek még élesebben is fogalmazni. Élijáhu programja instrumentális volt a jahvizmus, a zsidó hagyomány fennmaradásában; részletekre, bizonyítékokra nem érdemes kitérni. Igen, Élijáhu története és legendája szerves része a jahvista hagyománynak. Mégsem volna igaz, ha azt állítanánk, hogy ez a hagyomány mindenestül azonos Élijáhu örökségével.

A bezárkózás a nemzeti hagyományba nem fenntartotta: láttuk, a pusztulásba vitte Izráelt. Ezért ötödik, és utolsó, tételem egy kérdés, csak kérdés lehet. Az i. e. 9. században a lehetőség ez volt: Élijáhu és hívei kikényszerítették a választást a nemzeti hagyományok és a kozmopolita-integrativ politika között. Egy nyitott társadalom megemészti az idegen hatásokat, gazdagodik általuk, problémáit a nyitás és a külső erőkkel való érintkezés révén oldja meg. A kérdés tehát így hangzik: Vajon tényleg ellentmondásban van egymással a hagyomány és a nyitott gondolkodás, nyílt társadalom? Kell-e ellentmondásban lenniük?

Ezen a ponton azonban fejtegetéseim már elhagynák a tisztán biblikus történeti témát, kilépnének az akadémikus vita keretéből, s így abbahagyom.

JEGYZET

Előadás Jeruzsálemben, 1989 augusztusában, a Zsidó Tudományok X. Világkongresszusán, és Budapesten, ugyanezen év októberében, az Ókortudományi Társaság felolvasó ülésén. Az előadások más-más nyelvét nem tekintve, pontosan ugyanazt a szöveget olvastam fel mindkét alkalommal.

*

Nem látnám értelmét annak, hogy az előadás szövegét utólag kibővítsem, még akár csak szokványos jegyzetekkel is. Ezúttal nem akarok teljes áttekintést adni sem a téma, sem az elsődleges bibliai forrásanyag kutatástörténetéről és szakirodalmáról. Alább csupán egy rövid bibliográfiai kiegészítést közlök, jegyzéket azokból a történeti feldolgozásokból, szinte csak újabb keletű Izráel története összefoglaló munkákból, amelyek jelezhetik, hogy a történeti kutatás napjainkban alkalmasint valami olyasfajta konszenzusra jutna, mint a fent kifejtett, szándékosan személyes vélemény.

Bright, John, *Izráel története* (Budapest: Református Zsinati Iroda, 1977), p. 235 skk.; illetve: *A History of Israel*. Third Edition (Philadelphia, PA: Westminster, 1981), p. 24 skk.

Carroll, R.P., "The Elijah-Elisha Sagas: Some Remarks on Prophetic Succession in Ancient Israel", *Vetus Testamentum* 19 (1969), 400-415 [Mózes mint modell]

Donner, Herbert, in: Hayes, John H. – J. Maxwell Miller, Eds., *Israelite and Judaean History* (Philadelphia, PA: Westminster, 1977), p. 399 skk.

Eissfeldt, Otto, in: E. Cassin, et al., Hrsg., *Fischer Weltgeschichte*, 4: *Die altorientalischen Reiche*, III (Frankfurt a.M.: Fischer, 1967), 169 skk.

Gutman, Joshua, et al., "Elijah", etc., in: *Encyclopaedia Judaica*, 6 (Jerusalem: Keter, 1972), p. 632 skk.

Herrmann, Siegfried, *A History of Israel in Old Testament Times*. Revised and Enlarged Edition (Philadelphia, PA: Fortress, 1981), p. 205 skk.; illetve: *Ge-*

schichte Israels in alttestamentlicher Zeit (3. kiadás, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1985), p. 257 skk.
Horn, Siegfried, in: Hershel Shanks, Ed., *Ancient Israel. A Short History...* (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall & Washington, DC: Biblical Archaeology Society, 1988), p. 120 skk.
Karasszon István, "A Kármel-hegyi Illés és Izrael története", *Theológiai Szemle* 26 (1983), 150-155
Malamat, Abraham, *Das davidische und salomonische Königreich und seine Beziehungen zu Ägypten und Syrien. Zur Entstehung eines Grossreichs* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Klasse, Sitzungsberichte, 407) (Wien: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 1983)
Miller, J. Maxwell – John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia, PA: Westminster, 1986), p. 265 skk.
Mitchell, T.C., in: *The Cambridge Ancient History.* Second Edition, 3, Part 1 (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1982), p. 466 skk.
Nichols, David, "The Ancient Near East 853-745 B.C.", *Journal of the Evangelical Theological Society* 18 (1975), 243-253
Noth, Martin, *Geschichte Israels* (5. kiadás, Berlin: Evangelische Verlagsanstalt, 1963), p. 220 skk.
Rofé, Alexander, *The Prophetical Stories. The Narratives about the Prophets in the Hebrew Bible.* Their Literary Types and History (Jerusalem: Magnes, 1988),
Soggin, J. Alberto, *A History of Ancient Israel* (Philadelphia, PA: Westminster, 1984), p. 203 skk.
Steck, Odil H., *Überlieferung und Zeitgeschichte in den Elia-Erzählungen* (Wissenschaftliche Monographien zum Alten und Neuen Testament, 26) (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1968)
Tadmor, Hayim, "Assyria and the West: The Ninth Century and Its Aftermath", in: H. Goedicke – J. J. M. Roberts, Eds., *Unity and Diversity* (Baltimore & London: Johns Hopkins Univ. Press, 1975), 36-47
Tadmor, Hayim, "Some Aspects of the History of Samaria during the Biblical Period", *The Jerusalem Cathedra* 3 (1983), 1-11
Tadmor, Hayim, in: H.H. Ben-Sasson, Ed./Hrsg., *A History of the Jewish People* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1976), p. 118 skk.; illetve: *Geschichte des jüdischen Volkes*, I (München: C.H. Beck, 1978), p. 148 skk.
Timm, Stefan, *Die Dynastie Omri* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982)
Yeivin, S., in: A. Malamat – I. Eph'al, Eds., *The Age of the Monarchies: Political History* (The World History of the Jewish People. First Series: Ancient Times, 4, I) (Jerusalem: Massada Press, 1979), p. 138 skk.

(1989)

Megjelent: *Holmi* 2, no. 10 (1990. október), 1107-1116

JEREMIÁS, JERUZSÁLEM, NEBÚKADRECCAR

KRITIKAI ÉRTELMISÉGI AZ ÓKORI KELETEN A NEMZETI ÉS BIRODALMI POLITIKA ERŐTERÉBEN

Tételeim, amelyeket a továbbiak során majd bővebben is kifejtek, s a lehetőségekhez képest bizonyítani vagy legalább szemléltetni próbálok, a következők.

1) Jeremiás prófétának és ellenfeleinek – a királyi udvar és a jeruzsálemi templom vezető politikusainak – a legáltalánosabb vallási-eszmei háttere ugyanaz volt: Jósijjáhu király reformjai, a Jahve-vallásnak az a teológiája és gyakorlata, amely az i. e. 620-as években az ún. deuteronomiumi reformok során kialakult. Ennek a vallásnak a lényege: Jahve és a zsidó nép szövetsége, kizárólagos alapon. A háttér azonossága magyarázza, egyrészt, a mindvégig szoros kapcsolatokat a nemzeti párt vezető körei és az állásfoglalása miatt fokozatosan marginális helyzetbe szoruló Jeremiás között; másrészt, a két fél összecsapásainak hevességét.

2) Jósijjáhu halála – a vesztes megiddói csata – után Júda belső és külső helyzetében nem a hanyatlás időszaka következett, hanem folytatódott a korábbi prosperitás. Voltak válságok, mint korábban is, de olyasmi, ami félreismerhetetlenül a teljes pusztulást vetítette volna előre, nem. Ez a prosperitás volt a nemzeti politika alapja.

3) Bár egyértelmű bizonyíték vagy határozott utalás nemigen van rá, közvetett adatokból megállapítható, hogy Júda történetének utolsó időszakában egyre növekvő számban voltak hívei Babilónnak, a babilóni orientációnak. Jeremiás magas rangú támogatói közül is többen hajlottak erre a politikai felfogásra. A nemzeti politika totális uralma idején számukra csak egy megoldás volt lehetséges: az individuális; ha alkalom adódott rá, dezertáltak, átálltak a babilóniakhoz.

4) Amit Jeremiás mint politikai programot hirdetett, hogy a nemzeti megmaradás egyetlen útja a teljes meghódolás Babilónnak: önmagában nem volt új. Ez a minta kézenfekvő lehetett bárkinek, aki valamelyest áttekintette Elő-Ázsia nyugati térségének történetét az asszír hódítások időszakában. Jeremiás személyes bátorsága abban mutatkozott, hogy nem osztozott az Asszíria bukását követő általános mámorban. Éleslátása, hogy idejekorán észrevette: Babilón törekvései a lényeget illetően nem különböznek elődjének politikájától.

5) Végül: Jeremiás nem volt a babilóni párt embere. Jelentőségét – éppen ellenkezőleg – személyisége és a magára vállalt szerep autonomiája adja. Erről azonban már maga az előadás beszél.

I

Júda királya, Jehójáqim uralkodásának kezdetén történt. Jeruzsálemben, Jahve templomában, az udvarban, a nagy tömeg elé kiállt egy férfi, és szónokolni – prófétálni – kezdett. Jahvéra hivatkozott: ő adta szájára a szót. Változtassátok meg életeteket, mondja, ítélkezéstek legyen igazságos, ne nyomjátok el az özvegyet és árvát, ne ontsatok ártatlan vért, ne hódoljatok más isteneknek. Ha így tesztek, megmaradhattok ezen a helyen. De ne ámítsátok magatokat, hogy Jahve temploma ez – azaz hogy Jahve temploma biztonságot jelent. Nem! Ha nem változtattok a viselkedésteken, úgy bánok el ezzel a templommal is, mint hajdan Sílóval. Menjetek el a szent helyre, ahol először lakott a nevem, s nézzétek meg, mivé lett. Ugyanúgy fogok bánni ezzel a házzal is, hiába bíztok benne.

A férfi, aki Jahve nevében, Jahve megbízásából mindezt mondja, tudjuk: Jeremiás. Az eseményről a héber Bibliában két tudósítás maradt fenn, mindkettő Jeremiás könyvében. Az egyik (7. fejezet) közli, prózai ismertetésben, de hitelesnek látszó módon, magát a beszédet. A másik (26. fejezet), Jeremiás élettörténete rendjén, a beszéd tartalmát illetően szűkszavú, ellenben az eseményekről tüzetes leírást ad.

Mondanom se kell, botrány tört ki, hatalmas. A templomban tartózkodó papok és próféták odarohantak, összegyűlt a tömeg. Jeremiást lefogták: *mót támút*, halálnak halálával halsz. Hogy merészelted azt mondani, s Jahve nevében, hogy a templom olyanná lesz, mint Síló, s ez a város rommá válik, lakatlanná? Időközben megjöttek a királyi palotából az ország vezetői, s leültek a templom új kapujánál. A kapu: az ítélkezés színtere. Azt mondhatjuk: statáriális tárgyalást tartottak. A vádat a papok és a próféták vitték. Halálos ítélet (*mispat máwet*) legyen ezen a férfin, mert a város és a templom felől jövendölt / prófétált (*nibbá*), rosszat, amint hallottátok. A templom meggyalázása, felséggyalázás. Emlékezzünk: hasonló vád fogja majd érni Jézust, de Istvánt is (vö. Máté ev. 24,1 skk. stb.; Ap. csel. 6,13 sk.) – és még csak nem is ők a legutolsók ebben a sorban. A vádat Jeremiás nem tagadta, mindent fenntartott, azt is, hogy Jahve adta a szájára a szót, s a beszéd tartalmát is. A halálbüntetéssel nyilván számolt, mert hozzátette: ha megölik, ártatlan vért ontanak. Az ország vezetői tanácskozásba fogtak. Egyikük azt mondta, Jeremiás Jahve nevében beszélt, ezért nem végezhető ki – Jahve neve a prófétai legitimáció. Pedig a rendről van szó – s ezt a kreóni törvény mindig szilárdan védte. A vének közül valaki egy százéves esetre hivatkozott: Míka prófétára, aki ugyancsak a templom lerombolását jövendölte, de Hizqijjáhu király nem végeztette ki, s elmúlt felőle a veszedelem. Szóba került egy másik *praecedens* is, a közelmúltból. Urijja próféta, aki Jehójáqim haragja elől Egyiptomba menekült, de Egyiptom kiadta, s kivégezték. A két iránymutató eset homlokegyenest

ellentétes megoldásának alternatívái közül végül is hatalmi szó választott. Ahiqám, Sáfán fia – még lesz szó róla – a pártját fogta Jeremiásnak, ezért nem végezték ki.

A történet időpontja i. e. 608, Jehójáqim uralkodásának első hónapjai vagy legfeljebb első éve. Jeremiásé már nem a legelső kritikai hang: Urijja már megelőzte. Közvetlen magyarázatként elég arra utalni, hogy Jehójáqimot az egyiptomi fáraó, II. Necho ültette Júda trónjára. Jósijjáhu a megiddói csatában halálos sebet kapott. Amint elhunyt, az Egyiptom-ellenes párt, a vidéki előkelőség (*am ha-árec*) Sallúmot, Jósijjáhu második fiát tette királlyá (Jehóáház). De reményeikben csalódniuk kellett. Szíriából hazafelé a fáraó maga elé rendelte Riblába az új királyt, s vitte is Egyiptomba, hogy többé ne halljunk róla. A trónra Eljáqim (*Él-jáqim) került, Jósijjáhu elsőszülöttje, aki – jahvista trónnevén Jehójáqim – nyilván eleve Egyiptom-barát politikára volt hangolva. Jehójáqim tehát Júdát Egyiptom szövetségi rendszerében fogja majd tartani, amint ez – emlékezzünk az évszámra – a nemzetközi realitásoknak megfelel.

II

S ki volt Jeremiás, jelen történetünk főszereplője? A próféta vidékről került Jeruzsálembe. Családja Anátótban élt, mindössze egy *wádi* és egy hegyoldal távolságnyira a fővárostól. De itt tulajdonképpen száműzetésben: Salamon király annak idején ide száműzte Ebjátár főpapot (I Kir. 2,26 sk.). Jeremiás alighanem ebből a nemzetségből való.

A család több évszázada tartó mellőzöttsége érthetővé teszi, hogy hagyományaikban Jeruzsálemben szokatlan vonások is voltak. Erről az oldalról volt megoldható Jeremiás nevének rejtélye. A *textus masoreticus* írásmódja a Jirmejáhu olvasatot sugallja (az első *swá* néma, ún. *quiescens*, a második pedig magánhangzó értékű, ún. *mobile*), viszont a Septuaginta az *Ieremias* stb. átírást adja. Már több mint huszonöt évvel ezelőtt Harmatta János egy cikkében a héber névformát így írta át: *yiremyahu*. Akkor, mi tagadás, megütköztem rajta, neofitája a héber olvasás nyelvtani szabályainak. Jóval később Wolfram von Soden, függetlenül, a Mirjám típusú nevek magyarázatában rámutatott, hogy ezek az ősi nevek nem a *rwm*, "fölemel" szóból származnak, hanem a héberben már elhomályosult *rym*, "ad" gyökből vannak képezve, mint az i. e. 2. évezred elején jól ismert nyugati-sémi Jarim-Lim alalahi király neve stb. Az adott összefüggésben mindebből csak annyi a fontos, de annyi igen, hogy Jeremiás (Jirem-/*Jarim-Jáhu) már a nevében is – amelyet persze a családjától kapott, így önmagában kevés személyes van benne – egy archaikus és határozottan nem déli vallási hagyomány letéteményese. Ugyanezt mondhatjuk egyébként egész prófétai beszédstílusára, attitűdjére is. Formuláira. Mint legutóbb Robert R. Wil-

son elemzéseiből kitetszett, Jeremiás egyértelműen az északi próféták örököse. Elődje, talán példaképe is, nem Jesája, a méltóságteljes államférfi, hanem Hósea.

S ezzel elérkeztünk Jeremiás helyzetének sajátosságához. Nem Jeruzsálemből jött, hanem vidéki mellőzöttségből. Nem a déli prófétai hagyomány örököse. De a nagy társadalmi átalakulások idején, a fényes években családjából sokan kerültek magas vagy éppen a legmagasabb pozicióba, mint ahogy a deuteronomiumi reformok egyébként is sok szállal kapcsolódtak az északi prófétizmushoz. Lehetett volna Jeremiás is, mint a fényes évek nemzedékéből és családjából oly sokan, belső ember, elkötelezett az *establishment* mellett, aki belülről bírál és bíztat, aki elfogadja a konszenzust, hogy jó irányban módosíthasson rajta: aki azonosul a nemzeti üggyel, azzal, amit kortársai a nemzet ügyének tekintenek, mert a közfelfogás szerint ez ígéri a jövőt.

Establishment, konszenzus és alább majd még néhány más szó is: kihívóan modernek, szembeszökően nem a magyar bibliás nyelvből valók. De: olyan szavak, amelyek némely nyelven, például mindjárt angolul, másképpen nem is lehetségesek, s így egészen természetes módon használja őket az ókori Kelet vagy akár a Biblia történeti szakirodalma is. Amit így hívnak, így kell mondani.

Ebben az időben Jeremiás alighanem érett férfi, 36-37 éves, talán egy kicsivel több is. A könyvében szereplő kronológiai adatok arra utalnak (vö. 1,1), hogy i. e. 645 táján születhetett. Még egészen fiatalon mondott pár prófétai beszédet; ezek nyomát a könyv első hat fejezete őrzi. Jósijjáhu 13. évében szólalt meg először, az i. e. 620-as évek derekán. Jahve megérintette a száját, és az ajkára adta igéit. Akkoriban még nagyon az általánosságokban maradtak a beszédei. A vezetők ellen szólt, támadta az idegen istenek imádását (5,5 skk.; illetve 3). Látta, hogy majd megindul az északi ellenség (4,5 skk. [!]). Most, másfél évtizeddel első beszédei után, a templomudvar közönsége talán ismerte őt, talán nem; talán emlékezett korábbi beszédeire, talán elfelejtette őket. Mindenesetre, amikor beszélni kezdett, Jehójáqim uralkodásának elején, közismert vagy éppen híres személyiség, mint később, még biztosan nem volt.

De akárhogyan van is, Jeremiás tulajdonképpeni működése ezzel a beszéddel kezdődik. A híres templomi beszéddel, amelynek fogadtatása mintegy jelzi, mire számíthat a továbbiakban.

Számunkra a beszéd világos. Jeremiás állásfoglalása a napi kérdésekben kritikai. Itt a közfelfogást bírálja, a nép életmódját, magatartását, útját. Másutt akár a királyt is, a jeruzsálemi templom papjait. A kritikai vélemény tartalma, legyen szó bármiről, a hogyan kell élnünk. A társadalmi és személyes élet lényeges mozzanatai, az erkölcs, amely a hétköznapok rendjét szabályozza; a vallás, amely a világkép legáltalánosabb keretét adja meg; és a politika, benne a külpolitika is, amely

koordinátákat jelöl ki a társadalom relative önálló egységei számára. Jeremiás: kritikusa kora közállapotainak. Nem csoda, hogy már első komolyabb fellépésekor bíróság (statáriális bíróság) tanácskozik ügyéről, s vannak, akik halált követelnek rá.

III

Ezt a kritikai állásfoglalást kell értelmezni történetileg és morfológiailag. Olyan téma ez, amelynek központi jelentősége van a Biblia – s így az ókori Kelet – kutatásában, s amelyről ily módon sokan és sokat írtak már. A kritika szociális tartalma kellő megvilágítást kapott; számunkra emlékezetes, például, Hahn István cikke, "A próféták forradalma" (1948), amely mellé a nemzetközi szakirodalomból is számos értékes dolgozatot állíthatnánk, hasonló szellemben írottakat. A kritika vallási tartalma szintén sokfelől ébreszt érdeklődést, örök téma ez, a bibliai vallástörténet egyik központi témája. A sokfelé elindító tárgytól magam ezúttal abban az irányban szeretnék továbblépni, amely eddig, amennyire megítélhetem, viszonylag keveseket vonzott, s akkor is legfeljebb csak futó szemlére. Jeremiás könyve a korszak politikai történetének elsőrendű forrása. Vannak események, az eseményeknek bizonyos mozzanatai, amelyekről nélküle nem tudnánk. Ezt a kincses anyagot, Jeremiás forrásértékét, mindig is kellőképpen hasznosította a történeti kutatás, így az ilyen vonatkozású repertóriumot most ugyancsak mellőzhetem. Ami engem érdekel: Jeremiás, kora politikai állapotainak és politikai döntéseinek kritikusa.

A politikai állapotok és döntések kritikusa: ez a jellemzés, persze, jóformán minden prófétára talál. Gondoljunk – csupán az író-próféták közül – Ámószra, Hóseára vagy Jesájára, akiknek beszédei javarészt éppen a politikai állapotok és konkrét döntések éles bírálatát adják. Jeremiás különleges helyzetét, ahogyan én látom, az jelöli ki, hogy ő nem egyszerűen kritikus volt, hanem értelmiségi kritikus. Manapság, amikor statisztikák és statisztika mögé bújó társadalomelméletek oly megtévesztően összemossák a hatalmi elit, politikai vagy adminisztrativ menedzser, adminisztrativ alkalmazott és az értelmiség kategóriáját, szinte tautologikus közhelynek látszik, ha egy bibliai prófétát – akinek könyve maradt fenn – értelmiséginek nevezünk. Legfeljebb az anakronizmus olcsó vádja ellen kellene védekezni. De nem teszem: minden morfológiai elemzésben kell lennie formális síknak is, így a vád eleve elhárítható, érdektelen.

Hogy Jeremiás valódi *értelmiségi* volt, ragyogó szöveghely bizonyítja. Valamivel később, mint a templomi beszéd, már Jehójáqim 4. évében, Jeremiás az addigi beszédeit mind lediktálta Bárúknak, akit a tanítványának és titkárának mondhatunk. Ez az első adat az egész

ókori Keleten, amely viszonylag részletesen beszámol arról, hogyan készül egy könyv – hogyan kap tárgyi formát az írói mű (36). A foglalkozásbeli tudatosság és öntudat ezen megnyilvánulása önmagában is elég volna ahhoz, hogy Jeremiás értelmiségi mivoltát jelentőségteljesnek lássuk. Ám a történet még folytatódik. A könyv – tekercskönyv (*megillat széfer*) – elkészül, de Jeremiás vár. Majd csak Jehójáqim 5. évében, a 9. hónapban, ez valamikor i. e. 604 decemberében volt, már a sorsdöntő karkemisi csata után, a babilóniak első tengerparti hadjáratának hónapjaiban, a jeruzsálemi templomba meghirdetett engesztelő szertartási böjt idején olvastatja fel Jeremiás Bárúkkal az összegyűlt hatalmas tömeg előtt, az új kapuban, a tekercs szövegét. Maga, mint mondja is, ki van tiltva a templomból (36,5). Hogy miért, már tudjuk: a *szilencium*, amelyet a templomi beszéd miatt kapott, úgy látszik, éveken át tarthatott. Ezért nem ő maga ment el a tekerccsel, hanem Bárúk, aki egyébként a továbbiak során is mestere helyett szerepel. De nem követem a fejlemények részleteit. Annyi máris világos, hogy Jeremiás a prófétai beszédek gyűjteményével, ihletett szellemi alkotásával, tudatosan politikát akart csinálni – egy olyan időpontban, amikor ennek szükségességét érezte, s olyan alkalomból, amelyben lehetőséget látott rá. Az értelmiségi szerep: foglalkozás és helyzet. Előbbit a társadalom általános szervezettsége jelöli ki; utóbbit, a helyzetet, maga alakítja ki az értelmiségi ember, ha tudja: ha vállalja, meri. Nyilvánvaló, hogy az ókori Kelet értelmisége, s talán az értelmiség egyáltalán, sohasem homogén társadalmi csoport. Vannak, akiknek feladata, tautológiával élek, egyszerűen az értelmiségi munkák elvégzése. De ha az értelmiséget a maga legsajátosabb szerepében akarjuk nézni, látnunk kell, hogy az átmenetek hosszú sorozatának a végén a másik pólus az a személy, aki állásfoglalását, kritikai véleményét, jellegzetesen a szellemi foglalkozáshoz rendelt eszközökkel juttatja kifejezésre. Az értelmiségi szerepben ez a – mint Konrád György mondja – transz-kontextuális vagy ahogyan a nyomában én nevezném, legyen, igenis, külföldi a szó: szupra-kontextuális elem. Az értelmiségi szerep magatartási és gondolkodási mintákat kínál, amelyek különböző kontextusokban alkalmazhatók, érvényességük tehát meghaladja az egyedi szituációt. Jeremiás ilyen értelemben nemcsak társadalmának kritikusa, mint a próféták; nemcsak a Jahve-vallás eszméinek és világképének hivatott csiszolója: nem félek hangzatos szót használni, egyszersmind a kritikai értelmiségi archetípusa. Jeremiás híres ún. "konfesszziói" (például 15,10 skk.) voltaképpen az értelmiségi lét önreflexiói, minden kételyükkel és – másrészt – elszántságukkal. Egyfajta "*need to belong*" kétségkívül jellemzi az értelmiséget, illetve az értelmiségi helyzetet: intézményhez (mely az ókori Kelet országaiban az értelmiségi foglalkozásnak is jóformán egyetlen, de mindenképpen legfőbb bázisa) vagy szervezethez, hatalomhoz, ügyhöz, társadalmi csoporthoz stb. –

de bizonyos esetekben, például Jeremiás esetében is, akár a felismert igazsághoz. Ezt az utóbbi helyzetet talán nevezzük autonomiának, az ilyen személyt autonom értelmiséginek.

IV

A bírósági tárgyaláson, mely a templomi beszédet követte, emlékszünk, Jeremiást Ahiqám, Sáfán fia mentette meg a halálbüntetéstől. Nem más, mint a királyi udvar egyik legmagasabb rangú, legbefolyásosabb személyisége. Ahiqámot jól ismerjük a Királyok könyvéből (II Kir. 22), valamint, persze, Jeremiásból. Jósijjáhu korában, az 620-as években volt, még apja életében, tehát alighanem fiatalon, később magasra ívelő pályája elején. A király őt bízta meg, hogy hajtsa végre azokat az intézkedéseket, amelyek a nemrég megtalált törvény-tekercs előírásaiból a királyra háramlanak: hogy valósítsa meg a Tórát. Talán két évtizeddel lehetett idősebb, mint Jeremiás. S majd – ha a név-azonosság elég bizonyság – az ő fia lesz, Gedaljáhu (főember már Cidqijjáhu kabinetjében), akit Jeruzsálem eleste után Nabú-kudurri-uszur ki fog nevezni Júda kormányzójává, s akinek környezetében marad Jeremiás is, mígnem amaz merénylet áldozata lesz, emezt pedig a várható megtorlás elől menekülők Egyiptomba hurcolják.

A kulcsfigura, nem kétséges, Sáfán, Jósijjáhu király "írnok"-a (*szófér*), azaz kancellár vagy hasonló – nem érdemes most a méltóságnevek egészen pontos megfejtésével bajlódnunk. Bizonyos, hogy a királyi udvar legmagasabb méltóságainak valamelyikéről van szó. Hogy Sáfán pontosan meddig élt, nem tudjuk, tény viszont, hogy az itt szóban forgó későbbi évtizedekben, Jeremiás *akmé*-ja idején, három fia is jelentős szerepet vitt a jeruzsálemi udvarban. Az első, Gemarjá hivatalát nem ismerjük, de annyit tudunk, hogy külön irodája volt a templomban, az új kapuban, s Bárúk éppen innen olvasta fel a tömegnek a Jeremiás-beszédek tekercsét (Jer. 36,10). Vezető ember volt (*szár*, Jer. 36,12), s kétségtelenül jóindulattal viseltetett Jeremiás iránt. Fia, Míkájehú, ugyancsak szerephez jutott a tekercs felovasásával összefüggő eseményekben, ő jelentette a vezető embereknek, mi történik (36,11) – s ezt nyilván nem feljelentésnek kell értenünk, éppen ellenkezőleg: alkalmasint hitt a próféta igazában, vagy legalábbis úgy ítélte meg, hogy szavai relevánsak, s ezért informálni kell róluk az ország vezetőit, amit meg is tett. Lévén bizonyára még fiatal, valami alacsonyabb rangú udvari tisztviselő lehetett. Sáfán második fiáról, Ahiqámról már beszéltünk. A harmadik, Elászá, később mint Cidqijjáhu követe Babilónba ment, s hivatalos útja során elvitte Jeremiás levelét az ottani júdai emigrációhoz (Jer. 29). A levél tartalmából ítélve (Jeremiás a hivatalos állásponttal homlokegyenest ellenkező javaslatot tett), aligha a király engedélyével

vagy akár csak tudtával. Végül csak megemlítem, hogy Sáfán egy további, negyedik fiát említi Ezékiel (8,11) Izráel vénjei között az i. e. 590-es évek vége felé. Ily módon tehát a magas és legmagasabb udvari méltóságok között Jósijjáhu korától Jehójáqim uralkodásán át egészen Cidqijjáhu végső napjaiig és a babilóni megszállás első időszakáig, azaz Jeremiás működésének egész ideje alatt, egy család három nemzedékének tagjai rendre kiálltak a hivatalos politikát, bizony, nyíltan, sőt, botrányosan bíráló Jeremiás mellett, és anélkül, hogy ez észrevehetően konfliktushoz vezetett volna hivatali kötelességeik és szimpátiájuk között. S a végső időkben maga Cidqijjáhu király is többször kérette magához Jeremiást, hogy titkon a tanácsát, pontosabban, a Jahvénél való közbenjárását kérje (vö. Jer. 37–38): a nemzeti politikát reprezentáló és jobbára ténylegesen is megszabó király az ellenség pártolásával, hazaárulással vádolt, üldözött ellenzékit. És vannak mások is, akik mernek a Jeremiás pártjára állni, nyíltan, hallgatólag vagy titokban. Még csak nem is, mondjuk, Ebed-melekre gondolok (vö. Jer. 38,7 skk. stb.). Itt van Elnátán ben Akbór. Ott volt ő is a vezető emberek között, amikor Bárúk a templomban felolvasta a tekercset (Jer. 36,12). Kilétét az a tény mutatja, hogy Jehójáqim annak idején őt küldte Egyiptomba, eszközölje ki a lázító Urijja kiadatását, ami sikerült is neki (vö. Jer. 26,22). Elnátán alkalmasint a Jehójáqim-rendszer egyik erős ökle lehetett, aki bizonyára lesújtott a gyanús elemekre – de nem Jeremiásra. Az ő apja is ott volt Jósijjáhu bizalmas főemberei között (Kir. 22,12).

Ennyi elég is ahhoz, hogy lássuk: Júdában a vezető politikai garnitúra a 620-as évek, Jósijjáhu reformjai óta nagyjából változatlan volt, illetve csak annyiban változott, hogy az apák helyére, ha eljött az ideje, a fiak léptek. Ezek az emberek mind a királyt szolgálták, a király által képviselt politikát, s nincs okunk föltenni, hogy nem jól, nem a kellő hűséggel. Júda hivatalos politikájának, nem kétséges, részesei voltak.

Mégis, a jeruzsálemi vezető emberek egy nem elhanyagolható része, mint adataink mutatják, támogatta Jeremiást, a pártját fogták, ahogyan tudták, amikor tudták. Sáfán fiainak állásfoglalása nem egyszerűen családi ügy: nem voltak egyedül.

A jelenség magyarázatot kíván. Kézenfekvő arra gondolnunk, hogy a magyarázat: a közös hagyományok. A királyi udvar bizonyos köreit az egyik oldalon s a király politikája ellen föllépő prófétát a másikon, politikai nézeteik minden ellentétessége mellett is összekötötték a közös eszmék, ti. Jahve vallása, helyesebben: a jahvizmusnak az a formája, amely Jósijjáhu reformjaiban kialakult.

Ami a Jahve-hitet illeti, a bibliai történetírás csak diszkontinuitást lát – akar látni – Jósijjáhu és utódai között. Előbbit fenntartás nélkül dicséri (vö. II Kir. 23,25), olyannyira, hogy még a halálát is, melyről csak maga tehetett, elődjének bűneivel magyarázza (II Kir. 23,26). Az utódokról ellenben nincs egy jó szava sem, ezt írja mindegyikükről: Amit tett, rossz

volt Jahve szemében (II Kir. 23,37 stb.). Ez a sztereotip magyarázat azonban jellegzetesen utólagos bölcsesség, kísérlet arra, már a bukás után, hogy levonják a tanulságokat, és megtalálják a felelősöket. A múltra nézve irreveláns.

Nincs szükség arra, hogy szubtilis theológiai bizonyításhoz folyamodjam, a szakkutatás egyöntetűen vallja: Jeremiás a deuteronomiumi reformok szellemében működő próféta volt. Nagyon kevés a határozott utalás nála akár Jósijjáhura, akár a templomban megtalált tekercs betűire – de Jeremiás istenképében nincs semmi, ami ellentmondana Jósijjáhu reformjainak, a reformok szellemének. Csak egy tételben megy el messzebb – vagy más irányba: Jeremiás szemében a babilóni király, Nebúkadreccar eszköz Jahve kezében, mellyel megfenyíti a népét. Ez a több vagy más azonban mint politikai állásfoglalás értékelendő.

Másrészt, a jeruzsálemi hivatalosság, mint láttuk, jobbára ugyanazokból a politikusokból állt, akik keresztülvitték Jósijjáhu reformjait, illetve ezek fiaiból, mint ahogy Jósijjáhu fiai ültek a trónon is. Mint mindjárt látni fogjuk, egészében véve azt a politikát folytatták, amit még Jósijjáhu kezdeményezett. A kultusz terén Jósijjáhu reformja abban állt, hogy Jahve a jeruzsálemi templomot választotta magának egyetlen lakóhelyül (vö. II Kir. 23,4-20). A templom, mely az ő nevét viseli, kizárólagos birtoka, s így nyilván megvédi. Ebben bíztak Júda vezető körei (vö. Jer. 7,4 stb.): a deuteronomiumi Jahvében.

Tág értelmében véve a szót: a világkép általános tartalmában, ha úgy tetszik, theológiai kérdésekben aligha volt érdemleges eltérés a hivatalos jeruzsálemi felfogás és Jeremiás nézetei között. Mindkét fél a Jósijjáhu korában kialakult világképet tekintette mértékadónak, egyaránt a deuteronomiumi Jahve iránt voltak elkötelezve. A különbségek nem a végső elvekben mutatkoztak: a következtetésekben, amelyeket ezekből az elvekből ki-ki levont.

V

Jósijjáhu kora, most nem számítva a már trónon töltött serdültebb gyermekéveit, Assur-bán-apli asszír király (i. e. 668–627) uralkodásának vége felé kezdődik, s így párhuzamos az asszír világbirodalom szinte robbanáshoz fogható felbomlásával. Jósijjáhu, személyes okokból, talán eleve Egyiptom-ellenes érzelmű lehetett (ti. apja, akit asszír vazallusnak tekinthetünk, merénylet áldozata lett, s az összeesküvés mögött egyiptomi politika sejthető). De 630 táján Júda politikai orientációjának hagyományai, amelyeket az előző fél évszázadban Manasse alakított ki (vö. II Kir. 33,11 skk.), s amelyekben mindenekelőtt Asszíriához kellett igazodni: a hagyományok már semmiképpen sem kényszerítettek ki valami manifeszt asszír-barátságot. Persze, Jósijjáhut nyílt lázadónak

sem gondolhatjuk, nincs ilyen adatunk. Mindamellett pusztán az események évszámaiból látszik, hogy kultikus-vallási reformjainak hátterét voltaképpen az asszír birodalom szétesése adja.

Jósijjáhu az idegen istenek kultusza ellen lépett fel. De hát tudjuk, mit jelentett az idegen kultusz ebben a pillanatban: politikai függőséget és az ezzel járó integrációt a szimbolikus formákban is. Megszüntetni egy Baál kultuszát: mintha letaszítanák talapzatáról a császárszobrot, a sast – s velük azt is, amit jelképeznek: a római uralmat. Jósijjáhu kiirtotta az idegen istenek kultuszát, s megerősítette Jahve szentélyét, a jeruzsálemit. Jahve ekkor vált igazán nemzeti istenné, a kifejezés jelentésének mellékzöngéjével: a kizárólagosság alapján. Jahve az egyetlen isten, ti. Júda számára (vö. Deut. 6,4), de Jahve számára is Júda a választott nép.

Mi más lehetne Jósijjáhu reformja, mint óvatos, ügyes – ne habozzunk így mondani: politikus manőver? Térnyerés az asszír birodalom "hűlt" (éppen hogy hűlni kezdő) helyén, némi terjeszkedés, az ország erőinek összefogása, centralizáció.

S valóban, Jósijjáhu idején Júda területe egyre nagyobb lett, főként ahol soha azelőtt nem volt birtoka, északon, a korábbi Izráel helyén. Más szavakkal: a volt asszír hódoltsági területek és szövetségesek rovására. Még Megiddó is Jósijjáhu kezére került – különben nem vehette volna fel éppen ott a csatát, vesztére, Necho fáraóval, aki az Euphratész térsége felé sietett, Asszíriának segíteni vagy – ami nem egészen ugyanaz – inkább Babilón terjeszkedését megakasztani. Amit Jósijjáhu Megiddónál védelmezni akart: a számára kedvező *status quo*. A nagyhatalmak erejének megosztottsága, amely egy kisebb térségben Júda számára kínálja fel a nagyhatalmi státust. Ez volt Jósijjáhu nemzeti eszméje, ennek világképe a deuteronomiumi jahvizmus.

A tragikus események, amelyek Jósijjáhu törekvéseire és reménységeire következtek, s kiváltképpen Júda teljes bukása alig több mint két évtized múlva: a babilóni fogságba torkolló júdai politika azt sugallta, hogy a megiddói csata után minden egyre rosszabb lett.

Nos, nem így volt. Elég lett volna, ezt bizonyítani, a Biblia is; de ahhoz, hogy értsük, ami meg van írva, néma adatok kellettek: régészetiek. Néhány grandiózus feltárás és számos kisebb ásatás: Arad, Ein-Gedi, Lákis II (erődítmény), Ramat-Rachel stb., épületek, tárgyi emlékanyag, feliratok világossá tették, hogy Júda fejlődésének lendülete folytatódott a megiddói csata után is, nem egészen töretlenül, de azért csakhamar már látványos eredményeket produkálva. Jehójáqim fényes palotát épített magának Jeruzsálemben, ennek nem maradt nyoma, de egy hasonlót sikerült kiásni Ramat-Rachelben. A jeruzsálemi építkezést szenvedélyesen támadta Jeremiás (22,13 skk.); kifakadásának tárgyi mozzanatai szinte megelevenednek a másutt feltárt maradványokban.

Jósijjáhu utódai – ezen itt csak a hosszabb időn át uralkodó Jehójáqim és Cidqijjáhu értendő – viszonylag gazdagok voltak, s ezt nem csupán

az építkezések árulták el. Jehójáqim először kifizette az egyiptomiak, II Necho hadisarcát, majd három éven át rendes évi adót fizetett II. Nabú-kudurri-uszurnak (vö. II Kir. 23,35, illetve 24,1, utóbbi helyen az évi adó *subintellegitur*), s még csak nem is kellett a templomi kincsekhez nyúlnia, mint nem egy elődjének: a sarcot fedezte egy különadó, a többi kiadást pedig rendes évi jövedelme. Egyszóval, Jehójáqim alatt Júda – a körülményekhez képest – ismét virágzik. Megint úgy alakult a helyzet, mint már Dávid idején, hogy a nagyhatalmak hagyta légüres térben Júda mintegy mini-nagyhatalom lehetett. Jósijjáhu és a deuteronomiumi reform igazi diadala – a nemzeti politika diadala.

A helyzet ingatagságát csupán az jelezte, hogy megjelent a színtéren II. Nabú-kudurri-uszur, Jeremiásnál: Nebúkadreccar. Ez az esemény hamarost bekövetkezett, nem sokkal a karkemisi csata (i. e. 605) után, már a következő évben (vö. Dániel 1,1), hiszen az Asszíria helyébe lépő és az összeomlott nagyhatalom déli érdekeltségeit átvevő Babilón jól tudta, már Karkemisnél is, hogy ezentúl Egyiptom az ellenfele vagy vetélytársa. Minden, ami Nyugaton most történni fog, csak a terep megtisztítása az Egyiptom felé vezető úton. Jehójáqim az első pánik után, amelyet az általa elrendelt szertartási böjt (i. e. 604. december) jelez, három éven át fizette az adót Babilónnak, de amikor – 601 táján – a nyugati térségben ismét Egyiptom került fölénybe, elég bátor volt ahhoz, hogy föllázadjon – hogy beszüntesse az évi adót. Ezt persze megtorlás követte, előbb csak mintegy fél kézzel (vö. II Kir. 24,1 sk.), de aztán – Nabú-kudurri-uszur nyugati hadjáratai során – teljes erővel. Így került sor Jeruzsálem első ostromára, amelyről a babilóni krónika mint az év eseményéről számol be. Jehójáqim váratlanul meghalt, s fia és utódja, Jehójákin három hónapra rá önként megadta magát (Nabú-kudurri-uszur 7. éve, i. e. 598/7, addaru hó = i. e. 597. március 16). Mint emigráns király, évtizedeken át élt még Babilónban. Nyugaton "Bábel királya mindent elfoglalt, ami (azelőtt) az egyiptomi királyé volt" (II Kir. 24,7). Jeruzsálem elestét valóban a helyzet babilóni érdekű rendezése követte, magától értetődően. Az új király, Mattanjá(hu) (új nevén: Cidqijjáhu), akit a babilóniak ültettek a trónra, mégis csakhamar ugyanott folytatta, ahol Jehójáqim abbahagyta. Jeléül annak, siessek megjegyezni, hogy a nemzeti politika Júdában nem személyes elhatározás volt, hanem egy lehetőség az adott helyzetben, amelyet a vezető körök nem voltak restek kihasználni.

Babilón az 590-es évek derekán maga is visszahúzódott a nyugati térségből. Egy összeesküvést lepleztek le a fővárosban, talán lázadás is volt. Az eseményekbe a júdai emigráció néhány tagja is belekeveredett (vö. Jer. 29,21 sk.); nehéz volna ellenállni a csábító gondolatnak, hogy a nemzeti párt hívei itt is, ott is tudták, mire megy ki a játék. Mindenesetre, a babilóni eseményekben érdekelt júdai emigránsok még a távolból is súlyt fektettek arra, hogy lehetőleg elhallgattassák az otthon ellenük is

fellépő Jeremiást (Jer. 29,24 skk.) – a nemzeti párt valóban élénk figyelemmel követte a politikai fejleményeket.

Ily módon az események egy időre meglehetősen igénybe vették Nabú-kudurru-uszur figyelmét. Júda vezetőiben ismét fölcsillant a remény, hogy a közelmúlt *malheur*-je ellenére a korábbi – ismétlem: sikereket felmutató – politika tovább folytatható. Jeruzsálemben konferenciára gyűlnek össze a nyugati térség kisállamai (594/3): Edom, Moáb, Ammón, Türosz, Szidón és Júda, hogy összehangolják terveiket a Babilóntól való elszakadásra (vö. Jer. 27, kül. 27,3: a résztvevők felsorolása; 27,9 sk.: a célok; 28,1: a dátum). Júda, persze, vezető szerepet játszik a szervezkedésben. Némelyek vérmes reményeket táplálnak (vö. Jer. 28,2 skk.).

Jeremiás, aki minden alkalmat megragad, hogy fellépjen az új bizakodást szítók ellen (vö. 29,30; 28,5 skk.), nem vádolja ellenfeleit azzal, hogy Egyiptomban bizakodnának. Egyiptom, úgy látszik, máshol van elfoglalva. A II. Necho helyére lépő II. Pszammétichosz (i. e. 594–588) egyelőre Délen háborúzik. Valamivel később, már 4. évében, államfői vizitet tesz Haru országában (Szíria stb.: a szó összefügg az ékírásos szövegekben gyakran emlegetett "hurri" népnévvel). A fáraó a látogatással félreérthetetlenül jelzi, hogy egyiptomi érdekeltségnek tekinti a tengerpart – a Babilón-ellenes szövetség – államainak területét is. De az e látogatásról megemlékező egyetlen forrásunk, Pediésze (Peteésze) hosszú családtörténeti feljegyzése (Pap. Rylands IX) azt mondja, hogy a fáraó virágkoszorúkat vitt magával, vagyis hangsúlyozottan békés látogatást tett egy konszolidált területen. Egyiptom elvben igényt támaszthatott a térségre, lehetséges, hogy támogatást is kilátásba helyezett babilóni veszély esetére: mégis, hagyományos befolyását most már nem tudta itt fenntartani, s rövidesen egészen elfordult Szíriától, kiépítette föníciai flottáját és a Földközi-tenger más partjai felé indult, mint azt a görög történeti hagyományból mindig is tudtuk. Júdának jó reménye lehetett arra, hogy ismét az ő napja virrad fel.

Jó reménye lehetett – s akadtak próféták is, akik ezt fennhangon hirdették. A nemzeti ügy egyik szószólója Hananja (Hananjá, értsd: Hananjáhu) volt – de nyilván mások is, akiket nem ismerünk névről és történetből. Közel egy időben a már említett jeruzsálemi konferenciával, s bizonyára nem ettől függetlenül, a templomban Hananja beszédet mondott a babilóni iga ellen (Jer. 28). Jeremiás, a rá mindig is jellemző módon, "gesztus-metaforá"-t választ, hogy lejárassa Hananja és a hozzá hasonlóan gondolkodók véleményét: jármot akaszt a nyakába, úgy járkál Jeruzsálem utcáin, mindenkit figyelmeztetve ezzel, mi lesz a vég. De amikor ténylegesen vitára kerül a sor közte és a "hamis próféta" között – mert Hananja, szemében, a *par excellence* hamis próféta –, Jeremiásnak sincs, mondjuk így, tárgyi érve, hiszen mindketten Jahvéra hivatkoznak, ugyanarra a Jahvéra. Igaz és hamis prófécia között nincs formális különbség, nincs kritérium, amelynek alapján választani lehet-

ne. Az a próféta igaz, akinek a jövendölése valóra válik; s akié nem, az hamis. A prófécia igazsága tehát csak *ex eventu* dönthető el, *a posteriori*. Mi más ez, mint közvetett beismerése annak, hogy az adott pillanatban a nemzeti politika ellen nincsen racionális érv? Mindenesetre, a bíztatás, az aggályok elhárítása – a hivatalos optimizmus – gyanús (vö. Jer. 28,8 sk.); ennél többet azonban Jeremiás sem tud mondani.

VI

A szabadság mámora bódított Elő-Ázsia országaiban, Nyugaton, Asszíria széthullása, majd bukása után, az i. e. 610-es évektől kezdődően, egy-két évtizeden át, talán még tovább. Ninive elpusztult, nincs, aki sajnálja – ujjongott Náhum próféta (3,7), s hirdette Júdának: Soha többé nem vonul át rajtad a gonosz ellenség (2,1). Sokak reménye teljesedett, sokakban ébredt reménység. Szabadság! Babilón is mint felszabadító jelent meg a színtéren. Igaz, Asszíria örökségére pályázott, de nemegyszer kevésbé volt kíméletlen, mint elődje, hajdani ellenfele. Eleinte elnézőbb a lázadókkal is. Hódító: de olyannak mutatkozik, mint aki a szabadságot hozza. Ritka élességgel vetül elénk ez az önportré Nabúkudurri-uszur híres Wádi Bríszá-i feliratában, amelyet éppen a Nyugat meghódítása alkalmából szövegeztek és véstek fel a libanoni tengermellék hegyeinek egyik sziklájára. A király, egyes szám első személyben, így mutatkozik be: A távoli népeket, akiket Marduk isten a kezébe adott, jóságosan vezette, (...) kegyesen összegyűjtött minden népet az idők örökkévalóságáig szóló védelme (*szillu*, "árnyék") alá. Az országot megvédi az ellenségtől. A hódító mint felszabadító – régi dallam ez, játszottak rá pár változatot már az asszírok is, Babilón csak újrahangszerelte: védelem az ellenség ellen, a felszabadító, aki elhozza az igazságos rendet, örök időkre. Nem hiszem, hogy Júdában a nemzeti párt, Jehójáqim vagy Cidqijjáhu, ezeket az eszméket fogadták el, hitték; ők nyilván abban hittek, hogy az összeomlott Asszíria után most a birodalom nélküli szabadság fog következni. A szabadság mámora, a propaganda köde: ez homályosította el a látásukat?

Függetlenség, talán még terjeszkedés is, felvirágzás: a nemzeti politika, amit a jeruzsálemi establishment folytatott, az adott pillanatban és az adott nézőpontban nem látszott csalóka délibábnak. Jahve ott lakik a templomban. A szövetsége (*berit*) érvényben van. A nemzetközi helyzet kedvező: Ninive elpusztult, Egyiptom segítséget ígér; most már nem hadsereggel, harci szekerekkel jön, csak virágkoszorús királyi látogatásra; a környező országok összefogása – szövetsége – kialakítható. A nemzeti politikának hagyományai voltak, sikereket ért el: csak folytatni kellett, amit Jósijjáhu elkezdett, továbbmenni a megkezdett úton. A jeruzsálemi vezető körök tévedése nem abban áll, hogy a 620 körüli évek

és a következő egy-két évtized sikeres mini-nagyhatalmi szerepét eszményítették. A nemzeti párt botorsága – és tragédiája: nem vette észre, hogy a nemrég még sikeres politika most már: hajdani eszményekkel igazolt hazugság. A változatlan nemzeti eszmények körül elmozdult a világpolitika égboltja.

VII

A nemzeti bizakodásnak mindvégig voltak ebben az időszakban Júdában ellenfelei is. Más szóval: hívei Babilónnak, akik azt tartották: meg kell hódolni. Azokat az adatokat, amelyek egy babilóni pártra – Babilónhoz húzó csoportokra – utalnak, a szakirodalom, érdekes módon, nem szokta önmaguk kedvéért tárgyalni vagy akár csak összegyűjteni. Lássunk néhányat közülük. A végső ostrom időszakában Cidqijjáhu fél megadni magát, nyíltan megvallja Jeremiásnak: fél azoktól a júdaiaktól, akik már korábban átálltak a babilóniakhoz (Jer. 38,19), nehogy "megcsúfolják". Nebúkadreccar júdai foglyainak egy részét is minden bizonnyal azok tették ki, akik folyamatosan szöktek át, a politikailag megoldhatatlan problémára mintegy individuális megoldást keresve; ilyen lehetett, például, az a 832 jeruzsálemi, akik (mint Jer. 52,29 mondja) Nebúkadreccar 18. esztendejében kerültek fogságba – azaz még a Jeruzsálem elfoglalását megelőző évben. Egyébként hogy a dezertálás mindennapos lehetett, Jeremiás esete mutatja. Jeruzsálem második, végső ostroma idején, amikor végre megérkeztek az egyiptomi felmentő csapatok, és a babilóniak rövid időre visszahúzódtak a város alól, Jeremiás haza akart menni Anátótba, ott a főváros közelében. A király emberei elfogták, s azzal vádolták, hogy át akar szökni a babilóniakhoz (vö. Jer. 37,11 skk.). Benjámin törzsi-közigazgatási területe, amelyhez Anátót tartozott, tehát már Jeruzsálem közvetlen környéke is, alighanem mindvégig a babilóni sereg fennhatósága alatt maradt, az egyiptomiak segítsége mit sem ért (vö. Ezékiel 30,20 skk.). De az epizóddal most csak azt akarom bizonyítani, hogy Cidqijjáhu katonái nem külön rosszindulatból tekintették dezertőrnek Jeremiást: sokan keresték a megoldást ezen az úton. Dezertálás minden háborúban van, a "saját" táborunk ezt mindig elítéli, s ha módjában áll, megakadályozza, netán megtorolja; az "ellenség" ellenben buzdít rá, az igaz ügy melletti kiállásként méltányolja, olykor – nem minden esetben – jutalmazza is. A klasszikus szöveghely az asszír főember beszéde i. e. 701-ben a körülzárt Jeruzsálem lakóihoz (Jes. 36,16 skk.), amelyhez asszír dokumentumok szolgálnak, az érvelést illetően, hitelesítő párhuzamul. Júda utolsó évtizedében azonban más a helyzet. Az átállások, a hosszú időn át tartó háború és ostrom folyamatában: elfogadása a babilóni megoldásnak. Maga Jeremiás a meghódolást hirdeti, de hangsúlyosan mint politikát. A lákisi – mint Yigael Yadin újabban bizonyította: Lákisban (!) írt – levelek egyi-

kében a város parancsnoka, már a babilóni hadműveletek idején, felrója, hogy némelyek szavai gyengítik vagy megbénítják az emberek kezét (6,5 skk.). Hasonló – vagy még súlyosabb – vádak hangzanak el Jeremiás ellen is (Jer. 38,4). De ezt a rendőrök hangoztatják. Olyanok is vannak, még a főemberek között is, akik a hivatalos politikától eltérő véleményt várnak el tőle (vö. Jer. 38,27 implikációját). Korábban, amikor a Babilónba küldött levelében Jeremiás azt tanácsolta a fogságban élőknek, épüljenek be az ország (ti. Babilón) gazdaságába (Jer. 29,5 skk.), s az emigráció szélsőséges vezetői feljelentették ezért Jeruzsálemben a nemzeti párt vezetőinél, a legmagasabb rangú papok között is akadt, aki tájékoztatta a vádról Jeremiást (Jer. 29,29). Akadt tehát, aki ellene volt a Jeremiás nézeteivel ellentétes irányú, a Babilón hatalmával dacolni próbáló nemzeti politikának, viszonylag békés időkben. Mindez nem közönséges intrika, nem hazaárulás: politikai irányzat. Voltak Júdában hívei a babilóni megoldásnak.

Hogy Jeruzsálem lakosságát, a közvéleményt, mindvégig élénken foglalkoztatta minden a hivatalostól eltérő politikai nézet, s figyelt a nemzeti párt felfogását és politikáját támadó bírálatokra, talán kitetszik már abból is, hogy Jeremiás működése nem maradt visszhangtalan. Nemcsak pártfogói voltak: nyilván hívei is, tudni meg alighanem mindenki tudott róla. Talán részben éppen ezzel magyarázhatjuk, hogy beszédeiről és fellépéseiről olyan gazdag anyag maradt fenn a nevét viselő bibliai könyvben. A maga diktálta tekercs, addigi beszédeinek gyűjteménye, aránylag rövid irat lehetett, háromszor is fel tudták olvasni ugyanazon a napon (vö. Jer. 36,10, illetve, 15 és 21), nem lehetett "teljes" a bővebb második kiadás (36,32) sem. Következőleg, ami Jeremiás könyvében hitelesnek látszik, nem származhat csak és kizárólag a maga kiadta gyűjteményből. S ott vannak még a rövid prózai kivonatok, ott van élettörténete. Jeremiás közszereplésének emlékét részben a közvélemény őrizte meg, aligha támaszthatunk kételyt ez iránt. Kitilthatták a templomból, letartóztathatták – nem is egyszer –, gúnyolhatták, Hananja még meg is alázta, letörte nyakáról a jármot (28,10): Jeremiás mindig veszített, mindig alulmaradt. De a közönség mégis emlékezett arra, hogy valaki rendíthetetlenül kimondta, amit gondolt, kimondta a véleményét – s hogy ez később helyesnek bizonyult. Jeremiás beszédeinek kettős hagyománya, az anyag java részén végighúzódó párhuzamosság, maga a szöveg és a kivonatok: ez a párhuzamosság annyit jelent, hogy beszédeit megőrizte írás vagy hivatásos emlékezet, de őrizte szájhagyomány is, utóbbi leggyakrabban együtt, mint eredetileg volt, a történettel, vagy jobb, ha így mondjuk, a *story*-val, talán nem mindig egészen pontosan, de mindig hitelesen. *Rukopiszi ne gorjat* – olvashattuk egy regényben (*A Mester és Margarita*). Nem száll el a szó sem, a kritikai: emléke marad. A levegőben: a légkörben. Mint tudjuk, a hagyományos héber szöveg, a *textus masoreticus* és a Septuaginta szöveghagyománya

erősen különböznek egymástól Jeremiás könyvének egy részében a sorrendet illetően, de még tartalmilag is. Korábban azt hitték, ez utólagos szövegromlás, Jeremiás qumráni anyaga, ahol lehetőséget ad az egybevetésre, azt mutatja, hogy a szöveghagyomány e két ága megvolt már a héber hagyományban, s korábbi is, mint gondolni lehetett. Hajlom a föltevésre, amely, persze, nem több, mint feltevés, hogy a héber Bibliában páratlan jelenség mögött végső soron Jeremiás recepciójának különleges jellege áll.

Kortársai közül sokan ugyanúgy gondolkoztak, mint Jeremiás, még többen lehettek, akik mérlegelték a határozottan más véleményt. De tudhatta-e bárki, mi legyen? A Jahvéra hivatkozó nemzeti vezetés maga mögött tudhatta a hagyományokat. A birodalmi politika felszabadítónak mutatta magát; s ott élt, a babilóni udvarban, a király is, Jehójákin: királyi fejadagot kapott. Fogoly volt-e, túsz, emigráns vagy vendég? Lett légyen akárhogy: később majd az ő nemzetsége fogja adni a királyi nemzetség – a dávidi királyok – legitimitását (vö. Máté 1,12 stb.). Kihez kell mármost igazodni? Tudhatta-e biztosan bárki is, melyik Jahve az igazi? Aki a templomban lakik, s örökre szóló házul választotta magának a jeruzsálemi templomot? S akit végtére is a hivatott papjai hirdetnek? Vagy pedig az a Jahve az igaz, aki egy békíthetetlen, egzaltált és folyton botrányokat okozó utcai próféta szájával hirdeti magát?

VIII

Konkrét politikai javaslataiban Jeremiás voltaképpen nem talált fel semmi szenzációsan újat. Ha önként megadod magad a babilóni vezéreknek, életben maradsz, és a város sem lesz tűz martaléka – mondja Cidqijjáhunak (Jer. 38,17). Ahogyan a hódításnak: mintái vannak, már jó másfél évszázada, a fennmaradásnak is. Elébe menni annak, ami – példák mutatják – elkerülhetetlen. Jeremiás végeredményben azt a politikát hirdette, amelyet Nyugaton sok kis állam gyakorolt hosszabb-rövidebb időn át az asszírokkal szemben. De aminek még a gondolata is sértette a nemzeti-nagyhatalmi ábrándokat.

Jeremiás nemzetközi tájékozottságát, politikai ítélőképességét bizonyítja, hogy jó időben felismerte, nyilván már valamikor a karkemisi csata éve táján, hogy Asszíria letűnte nem jelenti, vége lenne a mezopotámiai hatalmak hódító-birodalmi terjeszkedésének. Ahogyan II. Nabúkudurri-uszur felszámolta a maradék Asszíriát, majd pedig Karkemis után visszaszorította Egyiptomot, s elkezdte a korábbi asszír hódoltság birtokba vételét a Nyugaton is: a történelemben gondolkodó vagy legalább a térség múltjának eseményeiről némi tájékozottsággal bíró józan elme számára Babilónnak ígérte a küszöbön álló s már el is kezdődött korszakot – ez Jeremiás jövendölésének híres hetven éve (29,10). Ne

hallgassatok az álmaitokra, ne higgyetek a prófétáknak és a jósoknak, mert Jahve nevére hivatkoznak ugyan, de amit hirdetnek, ámítás (29,8 sk.). Bár az események eleinte nem hoztak egyértelmű bizonyítékot, Jeremiás nem adta fel, s mondta, ami meggyőződése volt, konokul, egyre élesebben.

IX

Az utókor, napjaink történeti kutatása is rendszerint a tartalmi kérdést állítja a központba: hogy igaza volt-e Jeremiásnak, s az alternativa, amit hirdetett, sikeresebb lett volna-e. Többnyire azt becsülik Jeremiásban, azért dicsérik, mert a meghódolás szükségességét hirdette; végül is, igaza lett. Amit mondott, mind bekövetkezett, Babilón győzött, az álmait kergető király elpusztult. Ez a dicséret – számomra – majdnem ugyanaz, mint a kortársak vádja, hogy Jeremiás egy idegen hatalom ügynöke. Csakhogy Jeremiás nem azt hangoztatta: a júdai hazafiság és hazaszeretet kritériuma a hűség Babilónhoz. Számára Bábel királya, Nebúkadreccar Jahve szolgája csupán (vö. Jer. 25,9, kedvenc motivum lesz ez majd a kor politikai theológiájában, például a Babilónt meghódító Kürosznál). Eszköz, melyet Jahve felhasznál, hogy megfenyítse az ő népét, mert ez nem tartotta meg a szövetséget. Jeremiás számára a konfliktus nem Júda *versus* Babilón, hanem Júda *versus* Jahve. Nem Babilón érdekelte őt, s így vitájának kortársaival – számunkra – már nem a tartalmi elemei az érdekesek. A történetileg esetlegest nem tehetjük egyetemes normává. Meghódolni vagy ellenállni? Hol az egyikre van szükség és / vagy lehetőség, hol a másikra. Jól tudjuk, Jesája tekintélyét és örök dicsőségét az ellenállás támogatása szerezte meg, Szín-ahhé-eriba (Szanhérib) i. e. 701. évi ostroma idején. Hit Jahvében és ellenállás, a végsőkig (persze, a valóságban a megadás bizonyos, több mint szimbolikus, elemeivel, plusz jó adag, mondjuk így, véletlen szerencsével): Hizqijjáhu és Jesája példája, ahogyan ezt a júdai hagyomány felmutatta, bizonyára ott lebegett a nemzeti eszmét dédelgető politikusok szeme előtt Jeremiás komor fenyegetései és meghódolást követelő beszédei alkalmából is. De a kettő, meghódolás vagy ellenállás, nem elvi alternativa, hanem gyakorlati, s ha ebben gondolkodunk, nem jutunk tovább, mint a historizálás. Ne akarjuk eldönteni, utólag, mi lett volna a következménye az elutasított lehetőségeknek.

Jeremiás állásfoglalásában éppen az a jelentős, hogy *állásfoglalás*. Egyetemes érvényű benne, transz-kontextuális: hogy kimondta, ragaszkodott hozzá, hirdette, amit Jahve a szájára adott – a véleményét. Mert kritikai lenni; mert akár egyedül maradni a kritikai véleményével. S éppen ez a kritika feladata, a mégoly végletes értelmiségi kritikáé. Független ítéletű személyek véleménye, amely élesen előrajzolja a cselekvés lehetséges alternativáit. Jeremiás esetében: minél kritikusabb a

helyzet, annál fontosabb a kritika. Csak diverzifikált vélemények eredője adhatja a társadalmi cselekvés pillanatnyi lehetőségeinek optimumát vagy ahhoz közeli értékét. Az utolsó pillanatig is lehetett volna Jeremiás véleménye szerint dönteni, lehetett volna változtatni, módosítani. Ehelyett a nemzeti párt monopolizálta a döntést.

Figyeljük meg, milyen *rövidek* Jeremiás beszédei. Akár prózában, akár versben: alig két-három lélegzetvétel. Mintha tudná: néhány mondatnyi ideje van (*lesz*) csupán, s máris jönnek az éber rendőr-papok, Pashúr ben Immér (Amarjá), Jahve házának főfelügyelője (Jer. 20,1), és markos legényei, hogy lefogják, megverjék, bezárják. Még ez előtt kell mindent elmondania! Üldözött utcai szónok, egzaltált és *illegal*. Mondanom se kell, a Jeremiást inzultáló rendőrök mellett – olykor már előbb is – mindig ott vannak a "próféták", a hivatalos derűlátás szószólói (róluk vö. Jer. 23), s mindig ott van a "nép" (így, együtt, például Jer. 26,7 sk.); nem haboznak, hogy "megragadják" Jeremiást. *Más* a véleménye, ne kelljen meghallgatni sem. Jeremiásnak *ellenükre* kell végigmondania, amit mondani akar.

Már az ostrom idején, a Jeremiás ellen a helyszínen tétovázás nélkül intézkedő tisztek (!), utóbb jelentést tévén a királynak, az általuk kívánatosnak tartott halálbüntetéshez kérték Cidqijjáhu beleegyezését (Jer. 38,1 skk.). Jeremiás megbénítja a még a városban maradt katonák kezét; ez az ember nem a javát (*salóm*) akarja népünknek, hanem a vesztére tör. Hazaáruló, Babilón ügynöke; a város körülzárva, ezt jelentik a szavak. Ekkor kerül Jeremiás az őrségudvar agyagos ciszternájába. Az eltérő módon – *másként* – gondolkodót mint árulót megbélyegző hatalmi apparátus áldozata. Már régóta jól ismert stratégiája a hatalomnak az ókori Kelet országaiban: a politikai véleménykülönbség kriminalizálása. Ügynökről beszélni ott, ahol valójában a hivatalossal ellentétes felfogás van; idegen hatalom érdekeit szolgáló, tudatos, sőt megfizetett – felbérelt – bomlasztóról, egyszóval: árulóról, aki rosszat akar ennek a népnek. Holott: vélemények ütköznek meg. A döntés monopolizálása, a másként gondolkodás kriminalizálása: ha nincs Ebed-melek, mire a város elesik, a kritikai értelmiségi belefulladt volna a ciszterna iszapjába.

X

Jeremiás kritikája legelső beszédeiben még a belső viszonyokra irányult, morális jellegű volt: az istenkép, a szociális igazságosság foglalkoztatta, a Jósijjáhu-féle reformokéval közvetve vagy közvetlenül azonos célok. A külpolitika, Júda helyzete az i. e. 7. század végi birodalmi politikában, csak lassan és fokozatosan vált számára kardinális kérdéssé. Az "északi veszedelem" vagy "északról (jövő) pusztulás / romlás" (1,14; 4,6 stb.) még általánosságban mozgó emlegetésétől hosszú út vezetett odáig,

hogy nyíltan és egyértelműen hirdesse: Adjátok meg magatokat Bábel királyának, és életben maradtok (27,17). Ezenközben Jeremiás fokozatosan marginalizálódott: ellenfelei (vagy elvbarátai, lásd fentebb, IV, mindegy, melyik, s éppen ez a lényeg) fokozatosan marginális helyzetbe szorították. Ha a két, gyökeresen más politikai principium, a kritikai értelmiségi, puszta szavával, és a hatalmi establishment, vezető emberei, papjai, prófétái, rendőr-papjai, az egész apparátus, összecsapnak, ha már össze kell csapniuk, nem kétséges: a hatalom győz. Jeremiás is: vitatkozni kell vele (18,18), ne higgye, ő az okos, másnak (papnak, tudósnak, prófétának) nincs és nem is lehet igaza. S aztán jön a fogjuk le, haljon meg, maradjon börtönben, ne tudja meg a nép, mit hirdet, még azt se, hogy egyáltalán: van. Kitiltották a templomból: a szilencium, tudjuk, annyit tesz, hogy megfosztották a nyilvánosan szólás intézményes formáitól – lehetőségétől, s más kérdés, hogy ő még így is talált magának formát, lásd a futólag már említett gesztus-metaforákat. Szinte nyomon követhetjük, hogyan alakult ki az ötlet a még pusztán verbális példázatokból: az elrejtett öv (13,1 skk.), a borral töltött korsó (13,12 skk.); ezeket követi a lehetőség felismerése a fazekesműhelyben (18,1 skk.); s végül megvan a megoldás, hogyan szólhat a beszéd lehetősége nélkül, hogyan szerezhet magának közönséget a természetes: a templomi nélkül. Mint a tekercs-könyv is mutatja: mestere az új formáknak. Nagy jelenetei úgyszólván egyszemélyes politikai *happening*-ek: az agyagedény földhöz csapása (19,1 skk.), a városkapun kívül ugyan, de nem közönség nélkül; és a két járom vagy hám, a fa és a még erősebb, a vas (27,1 skk., illetve 28,12), Bábel igájának jelképe (mellesleg, mint már az asszírok birodalmi-függőségi frazeológiájában – aligha véletlen az egyezés). A gesztus-metaforák már nem maradnak megtorlatlanul. Nem maradhatnak: a templomból kitiltott Jeremiás megteremtette mondanivalójához a második nyilvánosságot. Az agyagedény után csak másnap jelenik meg Pashúr ben Immér, megvereti és egy éjszakára őrizetbe veszi (vö. 20,1 skk.). A járom kapcsán verésre nem került sor, legalábbis följegyzés nem készült ilyesmiről, de a hivatásos derűlátók nemcsak vitába bocsátkoztak Jeremiással: Hananja nyíltan inzultálta, az utcán (28,1 skk., kül. 28,10 sk.); a jelenet légkörét mi sem mutatja jobban, mint a záró megjegyzés: Jeremiás próféta továbbment. Ti. ami ebben a megjegyzésben *nincs* benne: hogy válaszolt volna. Nyilván nem volt módja; nem tehetett mást, mint hogy elmegy. Csak később adta meg a választ, a vasjárommal. Jeremiás marginalizálódása irreverzibilis folyamat volt. Minél élesebb Jeremiás kritikája, annál jobban elszigetelik, annál inkább elzárják attól, hogy befolyásolja a közvéleményt, netán a döntéshozókat. S ugyan kik? Jeremiás könyve alapján még némi bibliai *proszópographia* is lehetséges. A derűlátó Hananja templomi próféta volt, aki a templomban, papok jelenlétében mondta el beszédét. Talán a fia is, de unokája mindenesetre, az őrségben szolgált (Jer. 37,13), ő az, aki

majd a dezertálás vádjával letartóztatja Jeremiást. A monopolhelyzetben lévő, magának hegemóniát igénylő, vagyis uralkodó hivatalos felfogás – papok, próféták, rendőrök – nem tűrik a bírálatot. Hogyan tűrnék élet-halál helyzetben? Jeremiás mondja: Ki fogják szórni sírjaikból Júda királyainak csontjait (8,1). Felségsértés! Járommal a nyakában járkál Jeruzsálem utcáin a Babilón-ellenes szövetség kongresszusa idején, gúnyolva a szövetségesek célját és reménységét. Támadja az ország szövetségi kapcsolatait! Mondja: Adjátok meg magatokat Bábel királyának, hogy életben maradjatok, mondja a papoknak és a népnek (27,10), de mondja a királynak is (38,17); a Babilónba került júdaiaknak pedig: Törekedjetek arra, hogy a javára (*salóm*) legyetek a városnak (a Septuaginta fordítása szerint, *nota bene*: országnak), ahová Jahve fogságba vitt titeket, és imádkozzatok érte, mert ama város java a ti javatok is (29,7). Hazaáruló! Babilón ügynöke!

XI

Babilón ügynöke? Maga Jeremiás felelt rá: magatartásával, elhatározásával, további sorsával. Az ostromló babilóni sereg betört Jeruzsálembe (Nabú-kudurri-uszur 19., Cidqijjáhu 11. éve, IV. hó (tammúz) 9 = (?) i. e. 586. július 18), a menekülő királyt foglyul ejtették, a várost és a templomot feldúlták, felgyújtották (V. hó (áb) 7 / 10 = i. e. 586. augusztus), az országot átmenetileg a megszálló hadsereg legmagasabb rangú főtisztjeiből alakult katonai kormányzat irányítása alá rendelték (Jer. 39,3), s kezdetét vette a *pax Babyloniaca* kialakítása, Jeruzsálemben már a lakosságot fogdosták össze az utcákon a babilóniak (Jer. 39,9; 40,1), gyűjtötték a foglyokat, akiket majd visznek Babilóniába, munkára (Jer. 39,9 = 52,15, t. k. "képzett mesteremberek", *háommán*, az akkádból átvett *ummánu* szóval). Ezekben a napokban Jeremiás a babilóni király főemberei elé került. Két tudósítás áll rendelkezésünkre. Az egyik szerint a Babilóniába átttelepítendő foglyok soraiban ismerték fel, s a trénből emelték ki (40,1). A másik szerint a katonai kormányzók szabadították ki az őrségudvarból, ahol az ostrom utolsó időszakában fogolyként őrizték (38,14). Arról is tudni vélnek, hogy Nebúkadreccar külön parancsot adott a testőrparancsnoknak, mindenképpen kutassa fel Jeremiást, ne engedje, hogy bántódása essék, amit kíván, teljesítse (39,11 sk.). A testőrparancsnok, bizonyos Nabú-zér-iddin (Nebúzaradán), birtokában volt a helyzet megítéléséhez szükséges információknak. Hosszú volt az ostrom, nagy volt a mozgás a babilóni sereg felé (szökések, foglyok). Az illetékes babilóni tisztek jól tudták: Jeremiás mindvégig mellettük agitált. A mi emberünk! Bizalmasunk lehet! A megszálló csapatok tisztjeinek nyilván pontos jegyzékük volt nyílt vagy titkos párthíveikről az elfoglalt városban, s utasításuk, hogy Babilón barátai-

val bánjanak jól. Nebúzaradán kihallgatásra rendelte a foglyot: maga elé vitette, mert hogy Jeremiás még bilincsben volt (vö. Jer. 40,4). Emlékeztette arra, szinte magának Jeremiásnak a korábbi szavaival, hogy az országra nem más: Jahve hozta ezt a veszedelmet, mert Júda vétkezett ellene, s nem hitték, hogy amivek fenyegeti őket, tényleg megteszi (40,2). Csak mellékesen, figyeljünk azért a fogalmazásra: "Vétkeztetek." Tehát azért *ti*, júdaiak; azaz Jeremiás is. Ugyanakkor láthatóan tetszik Nebúzaradánnak, hogy az elfoglalt város istenére hivatkozhat. Babilón igaz ügyet segített győzelemre, azt, amelyért a júdai nép legjobb fiai, Jeremiás is küzdöttek. Mindenesetre, Jeremiás végül majd élelmiszerellátmányt kap, és valami ajándékot (40,5). A lényeg azonban: különleges érdemeire tekintettel, jutalomképpen maga dönthet a jövőjét illetően. Bábel királyának szolgálatába állhat, akár Babilónba is mehet – ez esetben nyilván nem mint fogoly, hanem mint tisztviselő, akikből bizonyára, s mint Dániel könyvéből tudjuk is (2,1 skk. stb.), nem egy volt már ekkor magas rangban Babilónban. Vagy pedig teszi, amit jónak lát; most már szabad, leveszik róla a bilincset is. Nyitva áll előtte az egész ország (40,4 sk.). Jeremiás úgy döntött: otthon marad, mégpedig Gedaljáhu, az új kormányzó környezetében.

Aki valóban félreismerte a helyzetet, félreértette Jeremiás politikai kritikáját, nem is a közvetlen ellenfél volt, a nemzeti párt: a felszabadító-hódító, Nabú-kudurri-uszur. Kritikus ellenfele Babilón ellenségének: Jeremiás nem Babilón érdekeit képviselte. Nem a birodalmi politika ügynöke volt, de még csak a híve sem. Nem Bábel uralmát akarta. Az élet pártján állt, népének megmaradását akarta. Válasza a babilóni testőrparancsnok kitüntető ajánlatára, hogy elutasította a direkt együttműködést Babilónnal, visszafelé is minősítő érvényű döntés: egész magatartását, politikai kritikáját minősíti. Bábel a Jahve eszköze; de Bábel nem megoldás.

És ezzel vége is a Jeremiás-történetnek. Jeremiás – láttuk – értelmiségi, az értelmiségi egyik típusa. A nemzeti és birodalmi politika erőterében nem vált eszközévé egyiknek sem: ítéletében független tudott maradni. Kritikai, mint ahogyan elhivatása szólt (1,10): Kirendellek a mai napon a népek fölé és országok fölé, hogy tiporj és irts, hogy rombolj és pusztíts, hogy építs és ültess. Jeremiás az értelmiségi egyik típusa: a kritikai értelmiségi – az autonom személyiség.

IRODALMI TÁJÉKOZTATÓ

A fenti dolgozat gondolatai azokban az egyetemi előadásaimban gyökereznek, amelyeket a múlt három tanév során tartottam részben Budapesten, részben pedig Portlandban (Portland State University, Portland, Oregon, USA); mind ókori keleti történeti előadások, mind héber szövegolvasási órák, mely utóbbiak

éppen Jeremiás könyvével foglalkoztak. A tanítás, jól tudjuk, mindig is kétirányú szellemi érintkezés; ez esetben a szokottnál is erősebben érzem, hogy az interpretáció lényeges pontokon lekötelezettje tanítványaim és hallgatóim érdeklődésének és felkészültségének, vitatkozó kérdéseiknek és a gondolkodást serkentő kételyeiknek. Ez a lekötelezettség mondatja velem: óráimon többet tanultam, mint amennyit tanítottam – s azt hiszem, ennek így kellett lennie. – A kéziratot jelen formájában, mindössze – terjedelmi okokból – némi technikai rövidítéssel, felolvastam az Ókortudományi Társaság 1985. évi közgyűlésén, 1985. május 17-én. Ebből az alkalomból a Társaság megtisztelt azzal, hogy nekem ítélte a legmagasabb kitüntetését, az Ábel Jenő-emlékérmet; a megtiszteltetésért őszinte hálát érzek.

Dolgozatom jellegét tekintve nem látom szükségesnek, hogy a szöveget minden ponton az előmunkálatokat regisztráló és a párhuzamos véleményeket jelző bibliográfiai lábjegyzetekkel lássam el. Ezért a továbbiakban – egy-két kiegészítő tárgyi megjegyzés mellett – csupán azokat a fontosabb új szakmunkákat említem meg, amelyek szövegmagyarázataim kialakulására közvetlenül is befolyással voltak, illetve felfogásomat további érvekkel támaszthatják alá vagy pedig vitás kérdésekben részletesebb tájékoztatással szolgálnak.

A kommentárok közül a legtöbb haszonnal John Bright erősen történeti érdeklődésű munkáját forgattam, *Jeremiah* (The Anchor Bible, 21) (1965) (Garden City, NY: Doubleday, 1981). Újabb anyagot is ad már John A. Thompson, *The Book of Jeremiah* (New International Commentary) (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1980). – [P.S. "92/02/04: William L. Holladay hatalmas kommentárja: *Jeremiah*, 1-2 (Hermeneia) (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1986, 1989), már csak a jelen cikk megjelenése után látott napvilágot; minthogy a fenti szövegen nem akartam változtatni, csak utalok rá: évtizedekre ez lesz a Jeremiás-kutatás legfőbb segédeszköze.]

Júda utolsó évtizedeinek történetét, amelyhez Jeremiás könyve a legfőbb forrás, minden Izráel-történet részletesen tárgyalja. Az összefoglalások közül különösen értékes Martin Noth, J. Bright, Sigfried Herrmann stb.; J. Bright könyve magyarul is: *Izráel története* (Budapest: Zsinati Iroda Sajtóosztálya, 1977), de angolul időközben javított kiadásban (3. kiadás, Philadelphia: Westminster, 1981), Jeremiás korához lásd 324 skk., 333 skk. Gazdag anyagot tartalmaz egy történeti kézikönyv: J.H. Hayes – J.M. Miller, Eds., *Israelite and Judaean History* (Philadelphia: Westminster, 1977), p. 469 skk. (B. Oded). A kortörténethez, és Jeremiás történeti hátteréhez is, a forrásanyagot Abraham Malamat gyűjtötte össze a legteljesebben és dolgozta fel koherens rekonstrukcióvá: "Jeremiah and the Last Two Kings of Judah", *Palestine Exploration Quarterly* 83 (1951), 81-87; "The Last Kings of Judah and the Fall of Jerusalem", *Israel Exploration Journal* 18 (1968), 137-156; "The Twilight of Judah: In the Egyptian–Babylonian Maelstrom", *Vetus Testamentum*, Suppl. 28 (Leiden: Brill, 1975), 123-145; "The Last Years of the Kingdom of Judah", in A. Malamat, Ed., *The Age of the Monarchies: Political History* (Jerusalem: Massada, 1979), 205-221.

A korszak pontos kronológiáját egyelőre nem sikerült megállapítani. Egyetlen biztos dátum áll rendelkezésünkre, a Babilóni Krónika adata Jeruzsálem (első) elfoglalásáról. A szöveget évekkel ezelőtt Donald J. Wiseman adta ki (*Chronicles*

of Chaldaean Kings, London: British Museum, 1956), s annak idején hatalmas irodalom keletkezett körülötte; újabb kiadása A. Kirk Grayson, *Assyrian and Babylonian Chronicles* (Texts from Cuneiform Sources, 5) (Locust Valley, NY: J.J. Augustin, 1975), p. 99 skk. (Chronicle 5). Az egyéb eseményekre vonatkozó forrásokban több – feloldhatatlan – ellentmondás van. A júdai királyok uralkodásának időtartamára vonatkozó adatokat hitelesnek fogadhatjuk el, ezt nemrég meggyőzően bizonyította J. Reade, "Mesopotamian Guidelines for Biblical Chronology", *Syro-Mesopotamian Studies* 4, I (Malibu: Undena, 1981), de lényeges részletkérdéseket még így sem oldhatunk meg. Ilyen a megiddói csata dátuma, amelynél i. e. 609 könnyebben egyeztethető a babilóni eseménytörténettel, viszont ellentmond az uralkodási időtartam-számításoknak, amelyek inkább i. e. 608 mellett szólnak. S ilyen megoldhatatlan – igen fontos – részletkérdés Jeruzsálem második, végső elfoglalásának dátuma, amely a fent közölt átszámításhoz képest egy más évszámítást véve alapul, már egy évvel korábbra, i. e. 587 nyarára (augusztus 25) esnék. Csak két munkát említek, amelyek a számba jöhető érveket világosan fejtik ki: a) 587: E. Kutsch, "Das Jahr der Katastrophe: 587 v. Chr.", *Biblica* 55 (1974), 520-545; b) 586: K.S. Freedy – D.B. Redford, "The Dates in Ezekiel in Relation to Biblical, Babylonian and Egyptian Sources", *Journal of the American Oriental Society* 90 (1970), 462-485. *Non liquet*. A kronológiai hagyomány ellentmondásait legutóbb A.R. Green cikke tárgyalta: "The Chronology of the Last Days of Judah: Two Apparent Discrepancies", *Journal of Biblical Literature* 101 (1982), 57-73. Magam a későbbi dátum híveihez csatlakozom; eszerint Jeruzsálem ostroma, az egyiptomi felmentő sereg rövid és eredménytelen *interludium*-át is számolva, Cidqijjáhu 9. évétől, X. hó (*tébét*) 10 = i. e. 588. január 15-től mintegy két és fél éven át tartott, eleinte nyilván nem túl nagy erőkkel. Az események, amelyekről ebből az időszakból Jeremiástól, Ezékieltől s egyéb forrásokból tudunk, megtöltik a talán hosszúnak látszó időt. A kronológia bizonytalansága fenti elemzéseimet nem érinti, legfeljebb annyiban, hogy ha hosszú ostrommal számolunk, Jeremiás politikai kritikáját nem magyarázhatjuk pánikkal, s így jelentőségét is nagyobbnak kell látnunk.

Jeremiás helyzetét a prófétai hagyományban legjobban Gerhard von Rad világította meg, történeti módszerekkel, kitűnő könyvében, *Theologie des Alten Testaments*, II (München: Kaiser, 1962), p. 203 skk. Magam sokat köszönhetek Robert R. Wilson elemzéseinek, könyve hosszú idő óta a legfontosabb munka a bibliai prófétákról: *Prophecy and Society in Ancient Israel* (Philadelphia: Fortress Press, 1980), kül. p. 231 skk.

A templomi beszéd hátteréhez lásd J.A. Wilcoxen, "The Political Background of Jeremiah's Temple Sermon", in: A.L. Merrill – Th.W. Overholt, Eds., *Scripture in History and Theology* (Essays J.C. Rylaarsdam) (Pittsburg, PA: Pickwick, 1977), 151-166. A megiddói csatát politikai vonatkozásaiban A. Malamat tárgyalta, "Josiah's Bid for Armageddon", *Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University* 5 (1973), 267-279, és "Megiddo, 609 B.C.: The Conflict Re-Examined", in: János Harmatta – G. Komoróczy, Eds., *Wirtschaft und Gesellschaft im alten Vorderasien* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1976), 445-449.

Jeremiás működésének kezdetét a közfelfogáshoz képest sokkal későbbre, az i. e. 620-as évek helyett csak a megiddói csata utáni időre teszi Ch. Levin, "Noch einmal: Die Anfänge des Propheten Jeremia", *Vetus Testamentum* 31 (1981), 428-440. Eszerint a próféta alkalmasint fiatalabb volt, és nem lehetett kortársa Jósijjáhu reformjainak. Ha így van is (miért ne lehetne?), nem kétséges, Jósijjáhu reformjainak szellemét képviselte – különben nem tenné maga a könyv pályája első szakaszát Jósijjáhu idejére (vö. 1:2, 3:6, 25:3, 36:2, utóbbi különösen fontos).

Jeremiás nevéhez lásd Harmatta János, *Acta Antiqua Hung.* 7 (1959), p. 404 = *A MTA I. Oszt. Közl.* 16 (1960), p. 355; Wolfram von Soden, *Ugarit-Forschungen* 2 (1970), p. 272.

Jeremiás elődeit illetően: Nemrégiben G.G. Swaim behatóan vizsgálta Hósea politikai nyilatkozatait: "Hosea the Statesman", in: G.A. Tuttle, Ed., *Biblical and Near Eastern Studies* (...) *W.S. LaSor* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1978), 177-183, államférfinek mutatván be őt is – azt hiszem azonban, hogy az anyag csak ahhoz elég, hogy politikusnak lássuk Hóseát, ez pedig nyilvánvaló.

Hahn István cikke: "A próféták forradalma", in: *Az Izraelita Magyar Irodalmi Társulat Évkönyve* (1948), 151-181. A legfrissebb szakirodalomból: Morton Silver, *Prophets and Markets: The Political Economy of Ancient Israel* (Boston, etc.: Kluwer-Nijhoff, 1983); az izgalmas és meggyőző könyvben egy jól képzett modern közgazdász tárgyalja az ókori Izráel gazdaságtörténetét, s bár a címben a *próféták* szó tulajdonképpen csak jelképes, a szerző gazdaságtörténeti hátteret tud rajzolni, többek között, a próféták szociális kritikája vagy éppen Jósijjáhu kultikus reformjai mögé. Jeremiáshoz lásd különösen p. 140 skk.

Jeremiás tekercs-könyvének tartalmát – a könyv ide sorolandó részleteit – csak hipotetikusan tudjuk meghatározni, s a föltevések mindig bizonytalanok maradnak. Szövegkritikai módszerrel mintegy 250 vers tekinthető ide tartozónak, vö. William L. Holladay, "The Identificatoin of the Two Scrolls of Jeremiah", *Vetus Testamentum* 30 (1980), 452-476. A hasáb (*delet*) szokásos terjedelme alapján ennél jóval terjedelmesebb tekercset (*megilla*) tart elképzelhetőnek R.L. Hicks, "*Delet* and *megillah.* A Fresh Approach to Jeremiah XXXVI", *Vetus Testamentum* 33 (1983), 46-66. Ezekhez képest az én érvem egy harmadik nézőpontot jelent; igaz viszont, hogy a háromszori felolvasás adata önmagában nem elég a terjedelem közelebbi meghatározásához. Az általános háttérről jó tájékoztatást ad D.J. Wiseman, "Books in the Ancient Near East and in the Old Testament", in: P.R. Ackroyd – C.F. Evans, Eds., *The Cambridge History of the Bible*, I (Cambridge: Cambridge Univ. Press, [1970], paperback reprint: 1980), 30-48. Az értelmiségi szerepekhez és a *transz-kontextuális* kifejezéshez lásd Konrád György – Szelényi Iván, *Az értelmiség útja...* (Bern: Európai Protestáns Magyar Szabadegyetem, 1978), p. 28 skk.

A Sáfán-család és Jeremiás kapcsolata feltűnt a midrás tudósainak is, volt, aki Sáfánt Ezra és R. Aqibához hasonlította, nélkülük elveszett volna a Tóra; lásd B.Z. Luria, "Jeremia 26 und die Familie Schafan", *Beth Miqra* 89/90 (1982), 97-100 (ivr.), aki felhívja a figyelmet arra is, hogy a család Hizqijjáhu óta, tehát Sáfánnal már mintegy háromnegyed évszázada, udvari / templomi írnok (*szófér*). Néme-

lyek felteszik, hogy Jeremiás apja, Hilkijja (Jer. 1:1), azonos a Jósijjáhu korabeli Hilkijja főpappal, aki a templomban megtalálta a reformokat elindító Tóra-tekercset (II Kir. 22:8 skk.); ez lehetséges, de a névazonosságon kívül semmi támpontja nincs, így nem szabad építeni rá. Gedaljáhu pecsétnyomóját (Lákis) történeti összefüggéseiben tárgyalta Roland de Vaux, "Le sceau de Godolias, maitre du Palais", *Revue Biblique* 45 (1936), 96-102.

Asszíria széthullásának eseménytörténetéhez lásd legutóbb J. Reade, *Journal of Cuneiform Studies* 23 (1970), 1-9; és H.W.F. Saggs, *The Might That Was Assyria* (London: Sidgwick & Jackson, 1984), p. 117 skk. Jósijjáhu politikájának külpolitikai hátteréhez vö. F.M. Cross – D.N. Freedman, "Josiah's Revolt against Assyria", *Journal of Near Eastern Studies* 12 (1953), 56-58; M. Cogan, *Imperialism and Religion: Assyria, Judah and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Missoula, MO: Society of Biblical Literature, 1974). Az i. e. 7/6. század fordulója körüli évtizedek régészeti kutatásához lásd Ephraim Stern ismertetését: "Israel at the Close of the Period of the Monarchy: An Archaeological Survey", *The Biblical Archeologist* 38, no. 2 (1975), 26-54; illetve, Jeremiás könyve rendjén, G. Cornfeld – D.N. Freedman, *Archaeology of the Bible: Book by Book* (San Francisco, etc.: Harper & Row, 1976), p. 167 skk.

II. Nabú-kudurri-uszur (Nebúkadreccar) jeruzsálemi politikáját gazdag irodalom tárgyalja. Jeremiás könyvének adatait elemzi F.C. Fensham, "Nebukadrezzar in the Book of Jeremiah", *Journal of Northwest Semitic Languages* 10 (1982), 53-65. – Ami a király nevének babilóni és bibliai formáját illeti, A. van Selms bizonyítani próbálta, hogy a héber Bibliában egyébként használatos Nebúkadneccar forma, az r / n hangcsere, gúnyos torzítás eredménye, lásd "The Name Nebuchadnezzar", in: M.S.H.G. Heerma van Voss, Ed., *Travels in the World of the Old Testament. Studies (...) M.A. Beek* (Assen: Van Gorcum, 1974), 223-229; mindenesetre, Jeremiás (és Ezékiel) névhasználata a lehető legközelebb áll az eredeti babilóni formához. – Ugyanígy igen jól értesült forrásnak kell tekintenünk Jeremiás könyvét Babilón hódítási stratégiáját illetően is. Kivált erről a kérdésről szól Elias J. Bickerman fontos cikke: "Nebuchadnezzar and Jerusalem", *Proceedings of the American Academy of Jewish Research* 46/47 (1979/80), 69-85; és babilóni háttérrel William W. Hallo, "Nebukadnezar Comes to Jerusalem", in: Jonathan V. Plaut, Ed., *Through the Sound of Many Voices* (Writings Contributed on the Occasion of the 70th Birthday of W. Gunther Plaut) (Toronto, 1982), 40-57. – Babilón és Egyiptom viszonyát, s így Júda külpolitikai helyzetét a szóban forgó időszakban igen sokirányú forráskutatással és kritikával tárgyalja Anthony Spalinger, "Egypt and Babylonia: A Survey (c. 620 B.C. – 550 B.C.)", *Studien zur altägyptischen Kultur* 5 (1977) 221-244. – A Nabú-kudurri-uszur elleni összeesküvés babilóni forrásait kiadta Ernst Weidner, "Hochverrat gegen Nebukadnezar II., ein Grosswürdenträger vor dem Königsgericht", *Archiv für Orientforschung* 17 (1954/56), 1-9; lásd még Elizabeth N. von Voigtlander, *A Survey of Neo-Babylonian History* (Diss, Univ. of Michigan, 1963) (Univ. Microfilms, no. 64-8220), utóbbi részletesen tárgyalja a számomra itt fontos nyugati eseményeket is.

Ha csak hipotézisként is, érdemesnek látszik megfogalmazni egy gondolatot, amely a hagyományostól némileg különböző megvilágításba állíthatja Júda vezető köreinek nemzeti lelkesültségét az i. e. 590-es évek második felében, a babilóni ostrom és Cidqijjáhu trónra lépése (597) utáni időszakban. Az asszír birodalmi hódítás gyakorlatából jól ismerjük azokat az eljárásokat, amelyeket az érintett területek adminisztrativ kezelésére alkalmaztak, az ismertetendő formában legkésőbb az i. e. 8. század közepétől kezdődően. A hadsereg (1) első ízben beérte a zsákmánnyal vagy rendszeres évi adót vetett ki a meghódított területre, de a helyi hatalmi és igazgatási strukturát érintetlenül hagyta; ezt követte (2) egy asszírbarát helyi politikus trónra ültetése a régi és engedetlen király helyett, esetleg annak családjából, az adó maradt vagy növekedett; az adott ország (3) teljes bekebelezésére csak végső esetben került sor, ez viszont már azzal járt, hogy az országot átszervezték asszír tartománnyá vagy odacsatolták valamelyik már meglévő tartományhoz, s élére asszír helytartót neveztek ki. Hogy az alacsonyabb fokozat helyére magasabb fokozatú függést vezessenek be, mindig külön ok kellett, rendszerint lázadás – persze, az ilyesmi igazán könnyen adódott. Ez a gyakorlat Babilón rövid történelme és már eleve viszonylag nagy kiterjedésű birodalma esetében nem mutatható ki tiszta formában, de minthogy logikailag is egymást követő lépésekről van szó, számolhatunk azzal, hogy ők is többnyire hasonló módon jártak el. Babilóni szempontból nézve, Cidqijjáhu kinevezése nagyjából a 2. fokozatnak felet meg. Ez annyit jelentett, hogy a babilóniak nem szóltak bele az ország politikájának részleteibe, csupán arra ügyeltek, hogy lényeges érdekeiket ne érje sérelem. De szemüket azért rajta tartották az országon, nyilván voltak informátoraik a helyi politikusok között, olykor a királyt vagy követeit is maguk elé rendelték Babilónba *ad audiendum verbum*. Ha bármi gyanús történik, nem haboztak volna, hogy útnak indítsák a hadsereget: tartsa fenn vagy állítsa helyre a rendet – végül is ez történik majd pár év múlva. (De a Babilónba rendelésre vö. Jeremiás furcsa adatát Cidqijjáhu esetleges babilóni útjáról, 51:59, amely éppen a Nabú-kudurri-uszur elleni összeesküvés körüli időkre esett volna, a Jeremiás könyvében szereplő dátum szerint i. e. 594/593-ra – a királlyal ment az "ajándékok" [Septuaginta] = adók [!] tisztje is. A párhuzamos források csak követekről tudnak, Jer. 29:3 stb.) Ezzel szemben az 597. év eseményeit Júda vezető körei talán kissé másképpen értékelték. Az ország és a főváros sokat szenvedett, a király (Jehójákin) fogságba került: de a babilóni csapatok kivonultak az országból, s az új király is Jósijjáhu fia, Dávid leszármazottja. Ami történt, Jahve büntetése – ám ezzel vége Jahve haragjának, vége a büntetésnek. Némi túlzással talán, de nem egészen jogtalanul, azt mondhatjuk, hogy a szövetség-theológia és a Jósijjáhu reformjai szerinti Jahve-vallás foglyai voltak. Ellenfelük, Jeremiás viszont történeti perspektivában gondolkodott, s láthatta, hogy az egyensúly, ami 597-ben kialakult, ingatag. A babilóniak mindig is a birodalmi politika kicsiszolt logikáját követték; Jeremiás – úgy vélem – legalábbis sejtette, hogy van valami ilyen logika.

II. Pszammétichosz szíriai látogatásához lásd legutóbb A. Spalinger, i. m., p. 233 sk. Az idevágó forrást magyarul Wessetzky Vilmos ismertette, *Antik Tanul-*

mányok 7 (1960), p. 133 skk., a kérdéses rész: p. 149. Szíria Haru (hr) neve mögött, mint említettem, természetesen, az elő-ázsiai "hurri" népnév áll.

Az asszíroktól való megszabadulás öröméhez, a szabadság-mámorhoz és a felszabadítás propagandisztikus hangsúlyozásához lásd E.J. Bickerman, i. m.; A. Leo Oppenheim, "Neo-Assyrian and Neo-Babylonian Empires", in: H.D. Laswell, et al., Eds., *Propaganda and Communication in World History*, I: *The Symbolic Instrument in Early Times* (Honolulu: U. Press of Hawaii, 1979), 111-144; Mario Liverani, "The Ideology of the Assyrian Empire", in: Mogens T. Larsen, Ed., *Power and Propaganda. A Symposium on Ancient Empires* (Mesopotamia. Copenhagen Studies in Assyriology, 7) (Copenhagen: Akademisk Forlag, 1979), 297-317. II. Nabú-kudurri-uszur feliratát, amelyet itt csak parafrázisban idézek (IX. hasáb), kiadta F.H. Weissbach, *Die Inschriften Nebukadnezars II im Wadi Brisa und am Nahr el-Kelb* (Leipzig: Hinrichs, 1906); az idevágó szakasz modern fordítását adja A.L. Oppenheim, in: James B. Pritchard, Ed., *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament* (3. kiadás, Princeton, NJ: Princeton U. Press, 1969), p. 307.

Az asszír udvari méltóság érveihez, amelyekkel ez i. e. 701-ben a körülzárt Jeruzsálem lakóit – Jesája könyve szerint (i. h.) – a megadásra próbálta rávenni, asszír szövegekből közöl párhuzamokat Ch. Cohen, "Neo-Assyrian Elements in the First Speech of the Biblical Rab-Shaqe", *Israel Oriental Studies* 9 (1979), 32-48. Egy fontos részlethez vö. Komoróczy G., in: Rapcsányi László, szerk., *A Biblia világa* (2. kiadás, Budapest: MRT & Minerva, 1973), p. 87 sk. Nagyobb összefüggésben lásd még legújabban Peter Machinist, "Assyria and Its Image in the First Isaiah", *Journal of the American Oriental Society* 103 (1983), 719-739.

A lákisi levelek történeti és régészeti környezetének új értelmezését adja Yigael Yadin, "The Lachish Letters – Originals or Copies and Drafts?", in: H. Shanks – B. Mazar, Eds., *Recent Archaeology in the Land of Israel* (Washington, D.C.: Biblical Archeology Society, 1984), 179-186. Bizonyítja, hogy az osztrakonokon fogalmazványok és levélrészletek állnak (több osztrakon ugyanabból a törött korsóból való), s eszerint a leveleket nem Lákisba küldték, hanem ott helyben írták. Vö. még O. Borowski, "Yadin Presents New Interpretation of the Famous Lachish Letters", *Biblical Archaeology Review* 10, no. 2 (1984), 74-77. Magyarul, a levelek szövegéhez is, lásd Balázs György, *Egy feltárt bibliai város* (Budapest, 1940).

A Jehójákin babilóni fogságával kapcsolatos ékírásos okmányokat kiadta E.F. Weidner, "Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten", in: *Mélanges syriens offerts à M. René Dussaud* (Paris, 1939), II, 923-935. Az agyagtáblákon a királynak és családjának kiosztott fejadatokat regisztrálják, Nabú-kudurri-uszur 10. és 35. éve, i. e. 595/594 és 570/569 között különböző időpontokban. Jehójákin mint Júda királya szerepel rajtuk. Az adagokat, mint Mezopotámiában minden hasonló juttatást, bért, fizetséget, havonta volt szokás kiosztani. Ugyanilyen ellátmányban részesült, például, a filiszteai Asqalón királya (a várost Nabú-kudurri-uszur i. e. 604 őszén foglalta el, tengerparti hadjárata során, amely hadjárat, ha nem éppen Asqalón eleste, okul szolgált Jehójáqimnak – emlékszünk – a templomi böjt meghirdetésére, s így Jeremiásnak a tekercs-könyv felolvasta-

tására), továbbá föníciai városok, Élám, Média, Perzsia (Parszumas), Egyiptom, Ciprus (Iadnana) és Iónia (Iaman) stb. királyai vagy előkelőségei is. A jegyzékek puszta léte arra vall, hogy Babilónia a hagyományokhoz képest igenis méltányolta a neki meghódolók politikai gesztusát, Jeremiás nem a levegőbe beszélt, amikor a meghódolóknak életben maradást ígért. Babilón ezeket az embereket eltartotta (vö. II Kir. 25,27 skk., Jehójákinról). Föltehetően azzal számolt, hogy esetleg majd felhasználhatja őket, ha netán hozzá hűséget mutató politikusokra lesz szükség, a hadsereg előretörése folytán. Akik Bábel királyának asztalánál ettek, mint az imént idézett bibliai szöveghely Jehójákinról mondja, mind jelöltek voltak a vazallus-király méltóságára hazájukban. Mindenesetre, Jeruzsálemben a nemzeti párt, úgy látszik, tényleg reménykedett abban, hogy Jehójákin vissza fog térni (vö. Jer. 28:4). A körülmények ismeretében biztosak lehetünk abban, hogy ha ez netán valóban megtörtént volna, Júda vezető köreinek és Hananja prófétának nem sok öröme telt volna benne. Jóllehet a nemzeti párt alighanem a babilóni összeesküvés sikerére számított, valójában az emigráns királyt csak Nebúkadreccar helyezhette volna vissza a jeruzsálemi trónra. Hogy ezt majd i. e. 586 nyarán sem teszi, félreérthetetlenül jelzi: Babilón katonai–politikai–közigazgatási szakértői szemében a hosszú ostrom után elérkezett az ideje annak, hogy Júda függőségi viszonyát megváltoztassák, s a fent jelzett 2. fokozatról áttérjenek a szilárdabb garanciákat nyújtó 3. fokozatra.

Az "északi veszedelem" Jeremiás korai beszédeiben mind ez ideig rejtély maradt. Vannak, akik határozottan a szkítákra vonatkozó utalást látnak benne. Bár újabban egy kitűnő assziriológus súlyos érveket hozott fel amellett, hogy a szkíták – mint az antik hagyomány tudja – valóban eljutottak, s éppen az asszír birodalom összeomlásával szoros kronológiai és oksági kapcsolatban, az Egyiptomhoz közel eső nyugati térségekbe is (lásd A.R. Millard, "The Scythian Problem", in: J. Ruffle, et al., Eds., *Glimpses of Ancient Egypt. Studies (...) H.W. Fairman* (Warminster: Aris & Phillips, 1979), 119-122), magam mégis azt gondolom, hogy Jeremiásnál nem róluk van szó. Jeremiás azt mondja: hiába gyengül meg vagy pusztul el Asszíria, jöhet északról is ellenség, legyen az akárki. Korai beszédeiben Jeremiás mindenben megmaradt az általánosságokban.

Jeremiás politikai véleményének autonomiája az elmúlt években többek érdeklődését is felébresztette. Csak két bibliográfiai adatot: Manfred Görg, "Jeremia zwischen Ost und West (Jer. 38,1-6). Zur Krisensituation in Jerusalem am Vorabend des Babylonischen Exils", in: Lothar Rupper, et al., Hrsg., *Künder des Wortes. Beiträge (...) Josef Schreiner zum 60. Geburtstag* (Würzburg: Echter, 1982), 121-136; és Henri Cazelles, "La vie de Jérémie dans son contexte national et international", *Bibliotheca Ephemerides Theologicae Lovanienses* 54 (1981), 21-39. Ez az érdeklődés talán nem puszta véletlen. Talán jelentősége van.

(1985)

Megjelent: *Valóság* 28, no. 10 (1985. október), 41-58

A BABILÓNI FOGSÁG

EGYÉNI ÉS KÖZÖSSÉGI STRATÉGIÁK AZ IDENTITÁS MEGŐRZÉSÉRE KISEBBSÉGI HELYZETBEN

A babilóni fogság kifejezés, ahogyan a zsidó–antik–keresztény kultúrában már régóta használatos, a Bibliából ered ugyan, de betűi szerint mégsem található meg a héber szövegben. Nem az önálló életre kelt bibliai kifejezések egyike: metafora, mely bibliai eseményanyag alapján bár, de ettől az anyagtól elszakadva, elvont formában, egy élethelyzetet fogalmaz meg. A bibliai történeteken túl, olyan fogalmak asszociálódnak vele, mint: erőszak, esetleg büntetés, elkülönítés vagy bezártság, őrizet, csoportos (tömeges), idegen közeg (hely, nép stb.), (a fogság) kezdete, kiszabadulás; ellentétei pedig: otthon, szabadság.

Ami a kifejezés bibliai előzményeit – nyelvi forrását – illeti: a héber szöveg rendszerint csupán annyit mond, hogy "fogság", "foglyok", "a király (Jehójákin / Jójákin / Jekonja / Konja) fogsága (fogságba vitele)", "a mi fogságunk" stb. Csak igen ritkán egészíti ki e szavak és kifejezések valamelyikét is pontosabb földrajzi meghatározással, mondjuk, ilyenformán: "a zsidó (szó szerint: júdai) foglyok, akiket a «kaszdim» (= káldeusok, azaz babilóniak) földjére küldtem" (Jer. 24,5), vagy: "a zsidó foglyok, akik Bábelben vannak" (Jer. 29,22). Hogy a fogság helye Bábel: a kortársak és a bibliai történetírás számára, persze, magától értetődő volt.

A Biblia történeti értelmezésében a babilóni "fogság", természetesen, történeti fogalom. Ez a fogság Bábelhez kapcsolódik, a "káldeusok" földjéhez, Babilóniához, tehát elhelyezhető a térben, s van kezdete és vége, azaz történeti ideje is. A történetírás számára a babilóni fogság nem más, mint Júda lakosságának – a lakosság egy, jóllehet, számottevő részének – kényszerű áttelepítése Babilóniába II. Nabú-kudurri-uszur babilóni király (i. e. 605–562), a bibliai Nebúkadr(/n)eccar nyugati hadjáratai, s különösen Jeruzsálem elfoglalása nyomán. E fogság végét a babilóni ún. "káld(eus)" dinasztia birodalmát meghódító perzsa uralom, az Achaimenida dinasztia új politikája hozta meg: ez tette lehetővé a Babilóniában élő zsidók hazatelepülését őseik földjére, főként Jeruzsálembe. A babilóni fogság történeti ideje nagyjából az i. e. 6. század.

Már itt meg kell jegyeznem, hogy a zsidók babilóni "fogság"-ának valódi történeti kronológiáját pontosan megállapítani úgyszólván lehetetlen. Jeremiás próféta, aki az Asszíria bukása fölötti örömet és derűlátó lelkesedést, amit a Bibliában Náhum és – közvetett formában – Habakkuk hirdetnek, magányos különvéleményével botornak ítélte: Jeremiás azt mondja, hogy a győztes Bábel uralma a meghódított országok fölött "hetven éven át" fog tartani (Jer. 25,11-12; 29,10). Ez a szám, a 70, már akár valódi jövendölés volt, akár pedig csupán utólagos számítás, amit azután a próféta szájába adtak, Babilón történetét nézve meglehetősen pontos. Asszíria mint állam i. e. 609-ben szűnt meg, és Babilónt i. e. 539 őszén foglalták el a perzsák. Babilón uralma Elő-Ázsia meghódított népei fölött ez a hetven év. Ámde a hagyományos zsidó történelemfelfogás a jeremiási hetven évet nem Babilónra: kizárólag a zsidókra vonatkoztatja: a babilóni fogság időtartamának veszi (lásd Zek. 1,12; Dán. 9,2; Josephus, Ant. X, 9,7 = # 184). Igaz, voltak forgalomban másféle számítások is; például, egy apokrif irat a hellénisztikus korban hetvenhét évről beszél (Mózes testamentuma, 3), másutt meg éppen hatvanhat év szerepel (lásd alább). Sza'adja Gaon (*Amánát / Emunot*, VIII, 4) magának a fogságnak az időtartamára csupán ötvenkét évet fogad el. Csakhogy ezek a számok, és az egyéb hasonlók, ha netán a babilóni "fogság"-ra vonatkoznak is (ami, említettem, a jeremiási hetven évre biztosan nem áll), nem köthetők közvetlenül a fogságnak a Bibliában említett vagy egyébként ismert történeti eseményeihez. A kerek számot nem a történelem formálta, hanem a történeti tudat.

A babilóni fogság kezdete, az egykorú zsidó történetszemlélet keretei között, a leginkább még i. e. 597. március 1 lehetne. Az az időpont, amikor Nabú-kudurri-uszur (Jeremiásnál Nebúkadreccar, másutt Nebúkadneccar) Babilónba vitte az ifjú Jehójákin királyt, családját, udvari népét és más zsidó előkelőségeket. Az egykorú történelemszemlélet az állami (nemzeti) lét folyamatosságát a királyi család – a Dávid-ház – fennmaradásához kötötte. Vannak jelei annak, hogy a fogoly Jehójákint otthon Júdában fogsága idején is királynak tekintették. Valójában mégis inkább Jeruzsálem elfoglalása számít a kezdetnek: i. e. 587. augusztus 25 vagy 586. július 18 (a két évszám között nem tudunk választani), és az ezt követő tömeges deportáció. Jeruzsálem elestének napja évről évre gyászünnep a zsidó naptárban, mind a mai napig (*tisa be-áb*). Talán már az i. e. 6. század óta – miért is ne? Egyébként, a júdai lakosság deportálása nem annyira esemény, inkább folyamat lehetett: több hulláma volt. A már említett két időpont (i. e. 597, illetve 587/586) után még egy – a korábbiaknál kétségkívül kisebb arányú – deportálásra került sor (i. e. 582); csak amiről biztosan tudunk. A fogság kezdete e dátumok közül akármelyik lehetne. S ugyanennyi, vagy talán még több, a bizonytalan-

ság a fogság végének ideje körül is. Ezen a ponton aztán végképpen nincs egyetértés sem a történeti hagyományban, sem az újabb történetírásban. Kürosznak a hazatelepülést lehetővé tevő rendelete vagy engedélye (i. e. 538 k.) és a jeruzsálemi zsidó közösség életkörülményeinek valamelyest is végleges rendezése között csaknem száz év telt el. A babilóni deportálások legsúlyosabb következményei Júdában majd csak az i. e. 5. század közepén vagy második felében hárultak el. Mikor lett hát vége a babilóni "fogság"-nak?

A bizonytalanságoknak nem az az oka, hogy a zsidó történetírás nem törődött volna a kronológiával. Éppen az ellenkezőjét tanúsítják a Biblia körülményes dátum-formulái, amelyek szabályosan kelteznek minden országos eseményt. A valódi kérdés aligha lehet más, mint ez: Vajon van-e a babilóni "fogság"-nak, egyáltalán, eseményszerű kezdete és vége? Kezdete, láttuk, több volt; s ugyanígy, a hazatérés is: ez sem esemény, hanem, még inkább, mint a kezdet: folyamat. Maga a Biblia is két nagyobb visszatérést tart számon. Az egyiket Zerubbábel vezette (i. e. 520 k.), a másikat pedig Ezra (a Bibliában megjelölt dátum szerint i. e. 458-ban). S lehettek kisebb csoportok, családok, talán egyes személyek is, akik – más-más időpontban, más-más okokból – szintén hazatelepültek; helyesebben: Júdába költöztek. De nem feledkezhetünk meg arról sem, hogy az áttelepülés – bármekkora volt is a "haza"-költözők száma – a babilóniai zsidó népességnek csak egy részét érintette. Sokan nem akartak elmenni; sok zsidó továbbra is Babilóniában maradt. A hazatérés tehát inkább – a Nehemja nyomán (vö. Neh. 7,6) meggyökeresedett modern szót használva – *alija* lehetett. S akik nem alijáztak, azok számára, persze, folytatódott a "fogság". Ez azonban, jóllehet Babilóniában, már nem a babilóni "fogság", a hagyományos szóhasználat szerint.

Idegenként

A babilóni fogság kifejezés mögött történeti helyzet áll; a szóhasználat a Biblia szövegén alapul. Mégis, amit jelent, nem pusztán történelem, és nem a betű szerinti Biblia. Ahogyan a hagyomány használja, s mi is: a Biblián kívüli, utólagos konstrukció. Igen, *metafora*: a zsidó–antik–keresztény hagyomány különös történeti metaforáinak egyike.

A zsidó gondolkodásban, már két és fél évezrede, *babilóni fogság*: más népek között élni, idegenként. Hogy csak egy klasszikust nevezzek meg: Sza'adja Gaon tanításában a "fogság", az "idegen" világban való élet kényszerű próba Izráel számára, lehetőség ahhoz, hogy megtisztítsa önmagát. Csak aki türelmesen viseli, érdemesül a megváltásra (VII, 1, Jehuda ibn Tibbon héber fordításának e ponton bővebb szövege vagy kiegészítése szerint).

Izráel már korábban, a babilóni "fogság" előtt is egy "fogság"-gal határozta meg önmagát: az egyiptomival. Az egyiptomi fogság és a

kivonulás mint közös élmény az egyik fő összetartó ereje az izráeli (zsidó) szolidaritásnak. Együtt voltunk az egyiptomi fogságban, mind ott voltunk, egy nép vagyunk: e fogság története a zsidó történet, *par excellence*, akár a Bibliában, ahol minden történeti visszatekintés utal rá, akár pedig a széder esti asztal körül, évről évre: a zsidó "mi"-történet középpontja, mely köré a közösség szolidaritása épül, ennek a történetnek az elmondása (*haggáda*). A "mi"-történetben Egyiptom a szolgaság háza, fogság, sőt, börtön, s az *exodus* a megszabadulás a fogságból.

A fogság szó metaforikus használata nemcsak a zsidó hagyományban van elterjedve. Csupán egy-két jellegzetes példát akarok említeni más vallásokból, más kultúrákból is. A kereszténységben a Krisztus a megszabadulást hozta meg, a börtönből vagy fogságból – ami a földi élet – a szabadságra (Pál levele a galatai keresztény gyülekezethez, 5,1; vö. 3,23; 5,13 stb.). E képzet mögött azonban inkább az egyiptomi fogság fogalma keresendő. A babilóni fogság kifejezés értelme gyakran, s már az egyházi szerzőknél: az evangélium a pogányok között; a visszatérés a fogságból pedig a keresztény lélek megtérése a földi világból az égi Jeruzsálembe (Augustinus, *Sermo* 51; *Contra Faustum*). A középkorban olykor babilóni fogságnak mondják, például, a pápaság avignoni fogságát (14. század); ti. közel hetven éven át tartott ez is. Luthernél a Szentírás és a szentségek értelmezése Rómában az Egyház babilóni fogsága (*De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium*, 1520). Még nagyobb a babilóni fogság – vagy gyakran csupán a fogság – metaforikus értéke a gnósztikus filozófiában és a zsidó misztikában, kezdve az imént említett Sza'adja Gaon műveivel. De mindennek a taglalása túl messzire vezetne. És csupán utalhatok arra is, hogy a misztika más vallásokban is gyakorta él, a zsidó hagyománytól függetlenül, a fogság metaforával, mit sem tudva a babilóni fogságról. A 20. századi filozófiákban, amelyek – különböző indíttatásokból – az idegenség vagy elidegenedés problémájára keresnek feleletet, ennek a vegyeskarnak a zsidó szólamát a babilóni fogság metafora viszi.

Galut és diaszpora

Más népek között élni, idegenként, és szabadságunkban – így vagy úgy – korlátozva lenni: ez a babilóni "fogság", a fogság; héberül: *galut*.

A héber szó, galut, egyszerre jelenti a szó szoros értelmében vett fogságot és a szórványt. E két utóbbi szó inkább egész népcsoportokra vonatkozik, mintsem egyénekre, s mindkettő jelentheti akár az illető népcsoportot, akár pedig a helyet, ahol élnek; pontosan ugyanígy a héber galut is. A *góla* pedig inkább a "fogság"-ban élő népcsoport. A görög szavak, amelyeket a bibliafordítások és a történeti irodalom a zsidó történelem vonatkozásában is használni szoktak, az egyik érte-

lemben *aichmalószisz*, szó szerint "hadifogság", a "lándzsával való fogvatartás"; a másik értelemben pedig *diaszpora*, "szétszóratás", "szórvány". A kettő közötti különbség világos. Fogságban az a személy, csoport, nép (népcsoport) van, amelyiket elhurcoltak, áttelepítettek, és a számára kijelölt helyen erőszakkal tartanak. A görög bibliafordítás (Septuaginta) és Josephus Flavius rendszerint ezt a szót használják a (babilóni) fogság értelemben. A szórvány ellenben önként választott új lakóhelyet magának; vagy legalábbis önként maradt ott, ahová éppen került, bár esetleg nem is a szabad akaratából. A zsidó szórvány (*nefucot Jehuda*) kifejezéssel már Jesája könyvében találkozunk, egy későbbi – pszeudepigrafikus – szakaszban (vö. Jes. 11,12), mégis, a hagyományban csak a babilóni fogság emléke hagyott maradandó nyomot. Minden "idegen" hely: "fogság", ide értve a diaszporát is. A latinban egészen más fogalomrendszert találunk: az *exilium* "száműzetés", a *deportatio* pedig "(erőszakos) áttelepítés".

A diaszpora szónak, persze, az európai nyelvekben is van némi lekicsinylő árnyalata. A szórvány elszigeteltséget jelent, elszigeteltséget az "anya"-országtól – ha van ilyen. Szórványban élni kisebbségi státus, csekély vagy éppen semmi befolyással arra az országra, amelyben élnünk adatott. Ez azonban mégsem "lándzsás" fogság. A zsidó hagyomány, mondtuk, csak a galut szót ismeri. Napjainkban, Izrael Állam megalakulása óta kezd terjedni a történeti és politika-szociológiai irodalomban egy másik héber szó, amely a "diaszpora" jelentést hordozza: *tefucot*. A galut vagy – kelet-európai, jiddis kiejtéssel – *galusz, gólesz, gajlesz* éppen ugyanaz, mint a babilóni fogság. Azok a zsidók, akik – kényszerűen! – nem az országban (*erec*) élnek, hanem "idegenben"; s ugyanígy galut, persze, a lakóhelyük is. Maga a szó, hogy galut, lehet egyszerűen deskriptiv, pusztán leíró kifejezés. A történetírás rendszerint csak így használja. De a hagyományos zsidó gondolkodásban, életszemléletben, a zsidó irodalomban mindig társul hozzá valami abból a jelentésből, amit más nyelvekben a fogság szóban érzünk. Legalább egy cseppnyi tehetetlen bánat. Tudnunk kell ezt is. A galut mindig és mindenütt egy kicsit a babilóni "fogság".

Galut versus erec

Nem "az ország"-ban élni: a galut szónak értelmet az erec fogalma ad. Nem az erec: ez a galut. A héber terminológia így értendő: erec és / vagy galut, erec *versus* galut, Júda (Izráel) földjén vagy más népek között. A galut esetében szinte mindegy, hogyan került oda valaki: a babilóniak deportálták, vagy önnön elhatározásából érkezett, vagy ott született, vagy ott születtek már a szülei, és talán már szüleinek szülei is. Az igazi meghatározás csak negativ lehet, a jelzett szembeállítás másik pólusa:

nem-erec. A babilóni deportálások emléke maradandó volt. Később azonban akadtak önként elköltözők is, szép számmal. Az elsők, akiket Jeruzsálem elfoglalása után nem éppen erőszak vitt külföldre, hanem szabad elhatározás, Gedaljáhu hívei voltak. Igaz, menekültek ők is, azután, hogy a júdai nemzeti párt szélsőséges hívei merényletet követtek el a babilóni király kinevezte kormányzó ellen (Jer. 44). Talán ez a csoport volt az első zsidó diaszpora, a szó szorosabb értelmében. Később a zsidóság a Közel-Keleten és a Földközi-tenger térségében számos helyen megtelepült. A hellénizmus korában jobbára önként. A római hódítás után, a 2. századtól kezdődően zsidó nem élhetett Jeruzsálemben. Be sem léphetett a városba. A babilóni "fogság", a deportálás nem merülhetett feledésbe; az erőszakra nem kellett külön emlékeztetni, a zsidók a galutban kényszerűen éltek. Fogság és szórvány megkülönböztetésének nem volt értelme, minden zsidó település galut volt.

A zsidóság helyzettudatában a római hódítások után a centrum az erec lett, a szónak mind egyszerű térbeli jelentése szerint, mind pedig – és még inkább – átvitt értelmében: az imaginárius erec. A térbeli jelentésnél gondoljunk csak az imairányra a zsinagógákban. Az erec mint szellemi központ valóság tudott maradni a rabbinikus kor évszázadai során; ha nem is Jeruzsálem, de Galilea, az északi városok. Idővel kifejlődött egy erec-eszme is: idealizált és nosztalgikus kép, amelyben az erec – úgyszólván *per definitionem* – pontosan az ellentéte a galut adott viszonyainak. Fogság helyett a haza. Az erec iránti nosztalgia végigkíséri a középkort, s majd új erővel támad fel a 19. század végén; ekkor már gyakorlati program is, vagy hamarosan azzá válik. Korábban, sokféle okból, nem volt, nem is lehetett az; nem lehetett más, mint aminek az imént mondtam: a galut idealizált ellentéte. A valóság a galut: lakóhelyünk. Olyan, amilyen, de lakóhely, nemzedékek során át. Az erec átkerült a messiási kor világába. Ha majd megjön a messiás, mindenkinek, aki eleven, indulnia kell azon nyomban (emlékszünk Isaac Bashevis Singer regényére: a kis batyu mindig ott áll az ajtó mellett, hogy ne teljen az idő a készülődéssel sem). De még a holtak csontjai is Jeruzsálembe gördülnek a föld alatt, ez a *gilgul*, föltámadni. Addig azonban a valóság a galut. A galut: élethelyzet.

Alkalmazkodni és megmaradni

Más nép között élni, kisebbségben, alkalmazkodást jelent. Alkalmazkodni kell az ország társadalmi, politikai, gazdasági, kulturális rendjéhez. A többiek nyelvéhez, szokásaihoz. Részt venni az ország életében. Elfogadni, de legalább tudomásul venni, ami ott más, mint a mi életmódunk; de elfogadtatni a mi szokásainkat is, elfogadtatni magunkat. Alkalmazkodni, de önfeladás nélkül. Megmaradni annak, akik va-

gyunk, s ott, ahol történetesen élünk. S ha szerencsés körülmények engedik: gazdagítani a többieket; magunknak is gazdagodni általuk.

Megmaradni annak, aki vagy, esetünkben történetesen zsidónak, a babilóni fogságban is, vagy a galutban, bárhol, bármikor. A szociológia nyelvén: közösségi és individuális stratégiák az identitás megőrzésére más népek között, kisebbségi helyzetben. A stratégia nem feltétlenül jelent előre kiszámított, programszerű, tudatos viselkedést. De annyit mindenképpen, hogy a csoport vagy az egyén magatartását a másokkal való érintkezésben (szociális interakció) tartósan befolyásolja az önmagáról kialakított kép, önnön kilétének és helyzetének tudata, a csoport vagy a család hagyományai szerint – a szocializáció során – elsajátított viselkedési minták. Részben, persze, támaszkodva a közvetlen környezet szolidaritására, ami az egyén életvitelének egyszerű helyeslésétől a segítség különböző formáiig terjedhet; s ezek ellentétét is jelentheti: az elutasítás vagy *disz-szolidaritás* számos, enyhébb vagy erősebb változatát.

A tudatosság nem szükségszerű elem az identitás fenntartásában vagy elveszítésében. Stratégia a zsigerek és az idegrendszer önkéntelen válasza is, az ösztönös reakció. De ha a csoport vagy az egyén életvitelének egyáltalán van tudatos eleme, s ilyen rendszerint van, akkor az identitás megőrzése megkívánja a viselkedés és életvitel bizonyos mozzanatainak tudatosságát: tudatos szabályozását. Egyáltalán nem biztos, hogy idegen környezetben az egyén, de akár – sokkal ritkábban – egy egész csoport, mindenképpen meg akarja őrizni az identitását: nyelvét, hagyományait és szokásait, csoporttudatát és a csoport tagjaival való szolidaritást. Van ösztönös beolvadás, asszimilációnak mondják, felszívódás a környező társadalomban. Vannak stratégiák a beolvadásra is. A zsidó identitás azonban a babilóni fogságban – általában, a galutban – minden változás, ezer és ezer elemének látványos vagy alig észrevehető kicserélődése mellett is, kétségtelenül megmaradt. Ezért a történeti vizsgálódások számára a babilóni fogság mégiscsak jellegzetesen az identitás megőrzésének mintáját adja. A galut: a siker paradigmája. Egy történeti esetet vizsgálunk csak – amiről szó van, mondhatni, *case study* –, de mindvégig tudnunk kell, hogy a babilóni fogság valóban metafora még a történész számára is. A történeti forrásanyagból, legyen bármennyire töredékes, részleges vagy esetleges, egy élethelyzet általánosabb modellje rajzolódik ki előttünk.

Asszír fogságban

Akármelyik deportációt tekintsük is a babilóni fogság kezdetének, nem ez volt az első eset, hogy zsidók erőszak által tömegesen külföldre kerültek, hosszabb időre vagy inkább végleg, idegen népek közé, idegen állam fennhatósága alá.

Az első tömeges deportáció az asszírok nevéhez fűződik. Szíriai hadjáratai során, mely hadjáratok Izráel északi területeit is érintették, III. Tukulti-apil-Ésarra asszír király i. e. 732-ben, Pekah uralkodása idején fogságba vitt néhány ezer férfit Izráel északi-északkeleti térségének városaiból (II Kir. 15,29; vö. I Krón. 5,6 és 26). Alig több, mint egy évtizeddel később, amikor az asszír sereg leverte Hósea király lázadását, és a legyőzött lázadó, Izráel területét a birodalomhoz csatolták (i. e. 721), közelebbről, talán i. e. 715 táján, II. Sarrukín katonái a fővárosból, de alkalmasint más városokból is, asszír adatok szerint több, mint 27 000 embert telepítettek át a birodalom különböző tartományaiba. Az egész népet, mint a Biblia mondja (II Kir 17,6; 18,11), azaz nem csupán férfiakat, hanem családokat; ha a lakosság egészét, természetesen, nem is. A deportált családok egy része a Hábúr folyó térségébe került, a másik része pedig Keletre, Médiába. Az elhurcolt lakosság helyére az asszírok máshonnan – Babilóniából, Szíriából, az arabok közül – hoztak telepeseket, később még Élámból is.

Mindez tudatos birodalmi politika volt, Tukulti-apil-Ésarra nagy reform-intézkedéseinek egyike. A király az ország belső térségeiben, amelyek erre az időre a szüntelen háborúk következtében elnéptelenedtek, az új telepesek által akarta felvirágoztatni a "hátország"-ot, s különösen a hadsereg felvonulási útvonalainak körzeteit. A deportálás, persze, önmagában véve megtorló akció, s mindig a frissen meghódított területek lakosságát sújtotta. De az asszírok nem népirtásra rendezkedtek be. A deportálásokat lebonyolító katonai hatóságoknak, és a helyi gazdasági igazgatásnak is, az volt az érdeke, hogy az erőszakkal áttelepített népesség gyökeret verjen az új lakóhelyén, és majd erősítse Asszíriát. Durva és könyörtelen birodalmi politika; de *birodalmi*, azaz a birodalom érdekében való. A telepesek földet kaptak (vö. II Kir. 18,32, ahol a Jeruzsálem ostromát vezénylő asszír főméltóság pontosan ezt ígéri a lakosságnak a város feladásának esetére), s a hatóságok – településenként, körzetenként – mint önálló adózó és igazgatási egységeket kezelték őket. Ez azt jelenti, hogy a csoportok bizonyos belső autonomiával rendelkeztek. Adót kellett fizetniük, s egyéb tekintetben is a királyi adminisztrációnak voltak alávetve. Fogságban – de a maguk életét élhették; s ezzel még nem mondtam az asszírokról semmi jót.

A Hábúr vidékéről származó vagy e térségre vonatkozó ékírásos forrásokban az i. e. 8. század legvégén és a századfordulót követő évtizedekben itt-ott felbukkannak olyan személynevek, amelyeknek egykori viselőit jó okkal izráeli zsidóknak tarthatjuk. Abrám, Ahija, Ahijaqáma, Él-héli, Amrám, Dajana (= Dína), Uszia (Uszija) (= Hósea), Jibhar-Él, Menahem, Nadbijau, Nirijau, Paltijau stb. Alig kellett valamicskét igazítanom az ékírásos írásmódon; a nevek héber jellege könnyen felismerhető. Legtöbbjük ismert a Bibliából is, már nem a személy, hanem csupán a név; az imént a héber ábécé rendjén soroltam

fel őket. A *-jau / -ja* végződés, természetesen, Jahve neve – ezt a személynevekben héberül is mindig a "rövidebb" alakjában használják (a *tetragrammaton* helyett, mondjuk így, *tri-* vagy *bigrammaton* stb.). A szóban forgó ékírásos források olykor utalnak arra is, hogy az illető személyek Sómrónból származnak. Még egy-két – egyébként jelentéktelen – héber feliratunk is van Asszíriából; ha nem a deportáltaktól vagy utódaiktól származnának, hanem az "ős"-lakosságtól, a nyelv nyilván inkább arámi volna. Valószínű, hogy a foglyok egy részét az asszírok besorolták a hadseregbe, másokat, mesterembereket, a szakmájukban foglalkoztattak.

Az én apám nemzedéke, s apám maga is, megtapasztalta – évekre – a hadifogságot. Sokan munkaszolgálatban töltöttek hónapokat, éveket. A deportálás, ide értve a hadifoglyoknak a háború utáni visszatartását is, tudjuk jól, totalitárius rendszerek eszköze a munkaerő iránti igény kielégítésére, rendszerint éppen a gazdaság állami vagy államilag ellenőrzött szektoraiban.

Jámbor zsidó az asszír király udvarában

Az asszír hatóságok az áttelepített népcsoportok iránt a továbbiak során már nem viselkedtek ellenségesen. A deportáltak beilleszkedtek az új közegbe, ahová sorsuk vetette őket. Éltek. Az új körülmények között lehetőségük volt arra is, hogy a saját életüket éljék. A kiemelkedésre, persze, leginkább a katonai pálya, illetve az előkelő származás – helyesebben, az ennek köszönhető képzettség – kínált bizonyos esélyeket. De az idegen az udvarba is bekerülhetett. A görög Bibliában fennmaradt Tóbit (Tóbiás) könyvének hőse jómódú izráeli zsidó családból származik. Az apa, Tóbit, még Sarrukín korában került Ninivébe, s később, Szín-ahhé-eriba és Assur-ah-iddina királyok alatt, az udvarhoz közelálló üzletember volt, az asszír birodalom szélein túl is átnyúló kapcsolatokkal. Az iráni város, Raga, ahol az egyik üzletfele élt, ma Rej, Teherán külvárosa. Tóbit jelentékeny tőkevagyon tulajdonosa volt, aki a királyi udvar egyik főméltóságát is a rokonának mondhatta. Tóbit könyve, persze, épületes regény, vagy éppen mese, és sok benne az utólagos kegyesség, kivált ami a vallási parancsolatok megtartását illeti. De a helyzet, amelyet – regényes színességgel – az olvasó elé állít, mégis, nagyjából ugyanaz, mint amit a töredékes egykorú adatokból összerakosgathatunk az i. e. 7. század első felében az asszír udvarban élő idegenekről. Ahiqar, akit sokáig csak egy arámi bölcs mondások gyűjteményének fiktiv szerzőjeként ismertünk, egy asszír királylistán mint az i. e. 7. századi udvar mesterbölcse szerepel: "Aba-Enlil-dári, akit az *ahlamú*-k, mi úgy mondanánk: az arámiak, úgy hívnak, hogy Ahúqári".

Ez az Ahiqar egyébként valószínűleg nem zsidó volt, hanem szíriai arámi. Azért Tóbit nem mulasztja el, hogy hivatkozzék rá.

Tóbit és néhány társa az izráeli zsidók elitje lehetett az asszír fogságban. A könyv erősen hangsúlyozza a Ninivébe került zsidók ragaszkodását a vallási előírásokhoz, és szolidaritásukat egymás között. Mindamellett, nem említ közös szertartásokat, nem beszél rituális cselekményekről, még kevésbé áldozatokról (ami az asszír korban a templomi kultusz része volt). A vallási előírások, melyeknek megtartását, ha csak summásan is, de nyomatékkal említi, sejthetően jobbára későbbi normák. Tóbit kétségkívül mint zsidó élt Ninivében, a saját házában és zsidó ismerősei körében, de egyébként mindenki más asszírnak tekinthette; zsidósága nem kapcsolódott intézményekhez, mondhatni, a magánügyének számított.

*Elmentek,
és többé nem jönnek vissza*

Az Asszíriába került zsidók egy része vagy némely csoportjai bizonyára új lakóhelyükön is nagyobb tömegben maradtak együtt; a deportálások célja éppen az volt, hogy bizonyos területekre lakosságot telepítsenek. A legnagyobb létszámú deportáció az a kétszázezer ember lehetett, akiket Jeruzsálem – lényegében sikertelen – asszír ostroma után (i. e. 701) Szín-ahhé-eriba mint foglyokat említ; ebben az esetben azonban némi kételyünk támad az iránt, nem csupán a Júdától elcsatolt területek lakosságáról van-e szó, akik valójában otthon maradtak, és pusztán a hadijelentés könyvelte el őket mint foglyokat. A járvány tizedelte asszír sereg, mely – félbehagyva az ostromot – nagy sietve tért haza, aligha tudott volna ennyi temérdek foglyot magával vinni. Mindenesetre, az Asszíriába került és nagyobb tömegben együtt maradó izráeli zsidók közül nyilván csak kevesen tartottak kapcsolatot az országgal. Az Izráel és Júda közötti ellentét az asszír deportációk korában elég éles volt ahhoz, hogy egy volt izráeli ne tekinthesse a hazájának a másik országot. Jósijjáhu király vallási reformjai (i. e. 621 k.), még ha nem valósult meg is belőlük minden, csak mint program is változtattak annyit a zsidó vallás jellegén, hogy egy izráeli zsidó számára, ha egyáltalán, Jahve önmagában fontosabb legyen, mint az istenség most már egyetlen székhelye, Jeruzsálem. Mégis, van adat a volt izráeli zsidók és az ország közötti kapcsolatra (lásd II Kir. 17,28).

Egy-két volt izráeli zsidó csoport később talán hozzákapcsolódott a Júdából Babilóniába került zsidósághoz, talán egybeolvadtak. Gondoljunk a felvidéki, vajdasági vagy erdélyi magyar emigrációra a második világháború utáni évekből, újabban az iráqi, iráni, törökországi és szíriai kurdokra: egységes, vagy majdnem egységes, de legalábbis közös akciókra kész emigráció vált belőlük külföldön. Nem lehetetlen, hogy a volt

izráeli zsidók leszármazottjai, akik még kétszáz évnyi fogság után is számon tartották eredetüket, később együtt alijáztak a volt júdai zsidókkal. A névsorokban, amelyeket a Biblia közöl (lásd Ezra 2; Neh. 7), szerepelnek az izráeli törzsek is. Tudjuk, hogy Izráel említésének jelkép értéke van: jelzi, hogy "egész Izráel" helyreállítása folyik, a lakosság összegyűjtése. Mégis, ezeknek a katalógusoknak mindig van valami valóságtartalma. De még így is, a jegyzékek a hajdani deportáltaknak csak egy csekély töredékét érintik. Azokról, akik, mondjuk, Média földjére kerültek, már nem esik szó.

Asszíriában az izráeli zsidó népesség nagyobb része felszívódott. A birodalmi deportálások ugyanolyan helyzetet teremtettek, mint a nagy népmozgalmak, a görög törzsek vándorlásaitól kezdve az amerikai *melting pot*-ig. Az ethnikai, nyelvi és kulturális identitás nem tudott fennmaradni; az újkorban is legfeljebb az eredet igen általános tudata. Asszíria népességébe egyetlen "idegen" elem sem tudta megőrizni teljes identitását; az ország központi területein biztosan nem. Még a nevüket is legfeljebb a hegyekben, mint a kurdok. Nem véletlen, hogy a zsidó hagyomány az Asszíria által deportált izráelieket így nevezi: a tíz elveszett törzs. Minden kísérlet, hogy a nyomukra bukkanjanak, és számos ilyen volt, a középkortól Arthur Koestlerig, eredménytelen. Az elveszett törzsekhez fűződő illúziókkal egyébként a tudós közvélemény már legkésőbb a 2. században leszámolt. A Talmud idézi R. Eliezer bizakodó szavait: Ahogyan a nap homályba borul, és újra kivilágosodik, úgy ők is elmentek, és vissza fognak jönni. Az üres illúziót R. Akiba a következő megjegyzéssel utasította el: Ahogyan a mai nap elmegy, és nem jön vissza, úgy ők is elmentek, és nem jönnek vissza többé (bT Szanh. XI, 3). Az a pár tízezer ember, illetve leszármazottjaik, akiket az asszírok deportáltak, nem elpusztult vagy elveszett: "asszírok", azaz arámiak lettek, médek vagy perzsák. Feladták izráeli – zsidó – identitásukat. Megmaradva lettek mások: identitást változtattak. Az izráeli zsidók asszír fogsága jó ellenpélda lehet a jelen eset-tanulmányban. Még ha nem ismerjük is részleteiben sem a körülményeket, sem magát a folyamatot. Csak az eredményt látjuk. Tóbit a maga életét tudta élni, lehetőségei és – nyilván – egyéni élet-stratégiája szerint. De az asszír fogságban élő zsidóknak egészében véve nem volt közösségi stratégiájuk az identitásuk megőrzésére.

Babilóni deportálás-demográfia[*]

Hogy hányan voltak a babilóni "fogság"-ban, és kik, pontosan nem tudni. Az első deportációt illetően a Biblia hol kereken tízezer emberről beszél (II Kir. 24,14), hol csak nyolcezerről (II Kir. 24,16); Jeremiás

könyvében (52,28) pontos számot találunk: 3 023. Nem tudjuk azonban, hogy a deportáltak esetében családokról van-e szó, vagy csupán férfiakról. A babilóniak az előkelőségeket vitték magukkal, a királyi udvart, más főembereket, valamint kézműveseket, mesterembereket stb. Az országban nem maradt más, csak az egyszerű vidéki lakosság. Mindenesetre, a foglyok között volt a fiatal király, Jehójákin is, akinek botor politikája hívta ki maga – Júda – ellen Nebúkadreccar haragját. Ezékiel prófétáról is biztosan tudjuk, hogy ezzel a csoporttal került Babilóniába.

A második deportáció létszáma már sokkal kisebb volt. Jeremiás könyve (52,29) – ismét pontos a szám – 832 főről tud. Néhány évvel később még egy csoportot elvittek; ennek a létszáma, ugyancsak Jeremiás szerint (52,30): 745. Ez, ha nem a kerek számokat vesszük, hanem a pontosabb – és alacsonyabb – adatokat, körülbelül ötezer fő összesen.

Nincs okunk kételkedni abban, hogy viszonylag nagy számban voltak a deportáltak között papok és más szellemi emberek is. Az i. e. 5. század közepén Ezra számos papi státusú személyt tudott összegyűjteni a zsidók lakta községekből (vö. Ezra 8,15-20). Ezékiel, valamint a fogság másik nagy prófétája, a "Babilóni Névtelen" (Deutero-Jesája, azaz a Jes. 40–55. fejezetek szerzője) a személyükben bizonyítják, hogy a fogságban is voltak olyanok, akik a legmagasabb szinten tudták folytatni és megújítani a zsidó szellemi élet hagyományait, márpedig ehhez, szociológiai szempontból nézve, szükség volt a megfelelő közegre, ide értve a vallási és irodalmi hagyományban otthonos értelmiségiek elégséges tömegét is.

De hogy a *démo-graphia* tekintetében teljesebb képet kapjunk a galutról, az iménti számítások eredményéhez hozzá kell tennünk, hogy az ötezer fő egyáltalán nem kevés. Nagyon is lehetséges, hogy a pontos számok tényleg a családfőket jelentik, azaz teljes családokat, feleséget, gyermekeket, szolgálókat stb. is, ellenben a kerek számok – mint becsült érték – a fogságba vitt népesség egészére vonatkoznak. A Biblia külön említi a deportáltak között (II Kir. 24,15) a király anyját és feleségeit (!). Nyilván másokat is családostul vittek el – ezt tették, említettem, az asszírok is. De ha a deportáltak menete csupa férfiakból állt volna is: ezek előbb-utóbb biztosan feleséget vettek maguknak, családjuk lett. Talán nem túlzás, ha azzal számolunk, hogy egy-másfél évtizeddel az első deportálás után – vagyis i. e. 570 körül – mintegy negyven-ötvenezer zsidó élhetett Babilóniában, ha nem több. S ez azért már valóságos zsidó társadalom.

Nem az Éden-kertben

Egykorú, közvetlen forrásunk a babilóni fogság közállapotairól az i. e. 6. századból jóformán nincsen. Eseménytörténetet nem tudunk írni. De a közvetett adatok elégségesek ahhoz, hogy bepillantsunk a góla életébe.

A babilóniak a deportált zsidókat mind együtt hagyták, egy körzetben telepítették le őket. Mint Ezékiel (1,3; 3,15) mondja, a "Kebar folyó" mentén. A *Kebar*, akár név, akár jelző (arámi, arab: "nagy"!): a folyó mindenképpen Mezopotámia középső térségének nagy csatorna- vagy folyam-ága, az Euphratészből leágazó Satt en-Níl volt. Ezen a tájon fekszik Nippur, jelentős város még az i. e. 1. évezred közepén is.

A hagyomány Ezékiel sírját mindig is egy Kefile nevű városkában tudta, Babilóntól húsz-harminc kilométernyire délre. Amikor én a sírnál jártam, 1968-ban, az épület zöld turbános őre azt mondta, hogy ez csak *volt* (ti. azelőtt volt) Ezékiel sírja, ma már hadzsi nem-tudom-kié; megjegyzem, a mecsetté átalakított terem falain még arámi feliratok voltak körös-körül mindenütt.

Maguk a települések, ahová a zsidók kerültek, nyilván mind elpusztult, elhagyott kisváros vagy falu lehetett. A Bibliában említett nevek egyik gyakori eleme, a *tel* szó (mint az arab *tell*) (lásd Tel-Abib, Tel-Harsa, Tel-Melah) azt jelenti, hogy "rom". Tel-Melah nevében a *melah* szó pedig "só", "sziksó". Jól illik a térség szikes földjeihez. Olvasunk más helységekről is. Ezeket a bibliai neveket azonban nem tudjuk azonosítani az ékírásos szövegekből ismert helynév-anyaggal, s ez arra utal, hogy talán nem is tényleges nevekkel, hanem megvető értelmű név-torzításokkal van dolgunk; ilyesmi gyakori a Biblia szövegében; kakofémisztikus név-torzítás: pejorativ jelentésű héber szóhoz hasonítják a nem-szeretem személy- vagy helyneveket. Nem kétséges, a deportáltakat a katonák nem az Éden-kert legszebb gyümölcsfái alá telepítették. Mindenesetre, együtt hagyták őket, s az ország szívében, eleven nagyvárosok közelében. Csak ebben az értelemben vehetjük Josephus megjegyzését, aki azt mondja, Bérószoszt idézve, hogy a zsidók Babilóniában az ország legjobb helyeire (*en toisz epitédeiotatoisz topoisz*) kerültek (*Contra Apionem* I, 19 = # 138). A zsidó Babilónia eleinte nyilván nem több: néhány *stetl* volt, Babilón és Nippur térségében.

A zsidók a babilóni galutban meg tudták őrizni, vagy talán inkább újra fel tudták állítani az önigazgatás hagyományos szervezetének némely elemeit is. Ezékiel többször is említi, hogy "Júda (vagy Izráel) vénei" együtt voltak és tanácskoztak (8,1; 14,1; 20,1). A tanácsüléseken a próféta Jahvére hivatkozva beszélt. A fogságban is meg tudták tárgyalni közös ügyeiket, és amikor egymás között voltak, semmi sem korlátozta őket vallásuk hagyományainak és szokásainak ápolásában.

Építsetek házat magatoknak

A galutban élés filozófiáját klasszikus módon Jeremiás könyve fogalmazza meg (Jer. 29). Jeremiás levelet írt Babilóniába, azoknak a zsidóknak, akik az első deportálás során kerültek a fogságba. A levelet Elásza,

Sáfán fia vitte magával, amikor Cidqijjáhu király megbízásából egy társával diplomáciai megbízatással Nebúkadreccar udvarába mentek. (A küldetés hátteréhez annyit, hogy i. e. 595/594 telén Babilónban egy Nabú-kudurri-uszur elleni összeesküvést lepleztek le és toroltak meg. A júdai kormányküldöttség nyilván sietett elvinni Babilónba a jeruzsálemi király hűségnyilatkozatát.) A levél hitelessége körül folyik némi vita. A ránk maradt szöveg azonban nem tartalmaz anakronizmusokat, összhangban van mindazzal, amit Jeremiás politikai és vallási felfogásáról egyébként tudunk, és formai tekintetben is többé-kevésbé megfelel a korszak levél-stílusának. Nem lehet komoly okunk kételkedni abban, hogy a babilóni fogság kezdetén, még az első évtizedben kelt. De ha a szövegkritika netán más eredményre jutna is: a levél mindenképpen mértékadó zsidó körök állásfoglalása a góla egzisztenciális kérdéseiben, s ezért mint a történeti szociológia forrása feltétlenül komoly figyelmet érdemel.

Jeremiás inti a galutban élő zsidókat, hogy ne hallgassanak a hamis prófétákra és jövendőmondókra, akik Babilón hatalmának közeli összeomlását jósolgatják. Ne álmodozzanak arról, hogy a "fogság"-nak hamar vége lesz, s ők majd hazamennek. Nem, nem! Ellenkezőleg. Építsetek házat magatoknak, s tegyétek otthonotokká; ültessetek kertet, és élvezzétek, amit az terem. Házasodjatok meg, szülessenek gyermekeitek, fiúk és lányok; keressetek feleséget a fiaitoknak, férjet a lányaitoknak; s legyenek gyermekeik nekik is. Szaporodjatok, nehogy kivesszetek. És fáradozzatok annak a városnak a békességén, ahol éltek, ahová Jahve akaratából fogságba kerültetek: mert ennek a városnak a békéje a ti békétek is. Együtt kell boldogulnotok.

A levél keltét i. e. 594-re tehetjük, a kor tehát, amelyre vonatkozik, az i. e. 597 és 587/586, a két babilóni deportáció közötti évtized. Júda utolsó évei ezek, amely években mindvégig viták folytak arról, hogy az ország ellenállhat-e a babilóni nyomásnak. Jeremiás véleményét jól ismerjük: Nem. Ő a megmaradást akarta, akár a pillanatnyi nemzeti függetlenség árán is, mert az adott pillanatban csak így lehetett; s tudjuk, volt bátorsága szemébe mondani a királynak és minden udvari méltóságnak is: Üres ábrándok után futtok.

Maga a levél jelzi, hogy a zsidó társadalmat megosztó politikai vita nem korlátozódott Júdára, élénken részt vett benne a babilóni zsidóság is. Az ország és a fogság szoros kapcsolatban van egymással a galut kialakulásának első pillanatától fogva. A góla is résztvesz az ország életében. Jeremiás ezért keresi a kapcsolatot a Babilóniában élőkkel, ezért támadja otthoni ellenfelei, a hamis próféták (Hananja és mások) babilóni szövetségeseit (Aháb ben Kolaja és Cidqijjáhu ben Maaszéja). Jeremiás, vállalva a személyes felelősséget a népszerűtlen, sőt, kihívó véleményeért, a radikális nacionalizmus ellen lép fel.

Jeremiás levele, hogy így mondjam, *charter* a galutban élők számára. A "békesség", amiről Jeremiás beszél, a héber *salóm*, nemcsak "béke", hanem "jólét" is. Aki "idegenben" él, annak részt kell vennie az ország életében, ott, ahol él. Fáradoznia kell azon, hogy jól menjen az országnak. A jó zsidó ebben az értelemben egyszersmind jó babilóni is. A kettő között nem lehet ellentmondás. A galut: valóság. Aki "idegenben" él, ezt tudomásul kell vennie. Nem hitegetheti magát üres reménykedéssel, hogy a fogságnak hamar vége lesz. A galutban is teljes életet kell élni. Kell, hogy az embernek háza legyen, és megélhetése; hogy családja legyen, és ő gondoskodjék róla.

A "ház", a "kert", a "jólét" említése a levélben jelzi, amit más forrásokból is tudunk, ti. hogy miként az asszírok, a babilóniak sem korlátozták – általában véve – az idegenek életlehetőségeit, nem állítottak különösebb jogi vagy gyakorlati akadályokat a tulajdonszerzés, a gazdasági életben való részvétel, a társadalmi beilleszkedés elé. Nem mintha nem lettek volna státusbeli különbségek, de azoknál, akik ott laktak, éppen az a különbség, hogy "őslakos" vagy "jövevény": nem játszott szerepet. Nebúkadreccar a zsidókat letelepítette Babilóniában, s a zsidók ettől kezdve nem hadifoglyok voltak többé, nem kitelepítettek, nem rabszolgák, hanem a szó polgári és gazdasági értelmében babilóniak. Nemcsak "ház" és "kert" lehetett a tulajdonukban, mint Jeremiás leveléből tudjuk; lehettek rabszolgáik is (vö. Ezra 2,65), és sokan közülük, mint Tóbit is Asszíriában, igencsak meggazdagodtak (vö. Ezra 1,6; 2,68 sk.).

Ha minden szó fontos, amit Jeremiás a levélben mond: fontos az is, amit nem. Nem mondja, hogy ne gondoljatok többé Jahvéval, felejtsétek el őt is, a mózesi tanokat is. Nem mondja, hogy váljatok ízig-vérig babilóniakká. Nem mondja, hogy felejtsétek el Júdát, Jeruzsálemet, a Cijjon hegyet. Nem mondja, hogy ne tartsatok össze, ne törődjetek többé, ti zsidók, egymással. Amit Jeremiás ajánl, nem a zsidó identitás feladása, hanem a stratégia-váltás. Megváltoztak a körülmények, nincs remény arra, hogy a fogság hamarosan végetér: ahhoz, hogy megmaradjatok, zsidónak, akik vagytok, másképpen kell élnetek, mint ahogyan eddig éltetek.

Dániel / Béltesaccar

Dániel könyvének (1–6. fejezet) szereplői: néhány zsidó fiatalember, akik tehetségük révén kiemelkedtek a többiek sorából, és a babilóni királyi udvarba kerültek, magas méltóságba. A könyv hivatkozott első felének anyaga minden jel szerint az arámi nyelvű babilóni zsidóság

közegében gyökerezik, s akárhogyan foglalunk is állást a történeti értelmezés vagy az irodalomtörténeti elemzés megannyi vitás kérdésében, az biztos, hogy udvari történetei értékes forrást kínálnak számunkra a szociológiai vizsgálódáshoz.

Mint olvassuk (Dán. 1), Nebúkadneccar parancsot ad szolgáinak, hogy hozzanak Jeruzsálemből királyi vagy más előkelő származású ifjakat Babilónba, a királyi udvarba, s tanítsák meg nekik a "káld"-ok nyelvét és írását. Három évi tanulás után majd udvari szolgálatra rendelik őket. A zsidó fiúk között volt Dániel és három társa: Hananja, Mísáél és Azarja. Babilóni nevelésük azzal kezdődött, hogy valamennyien új nevet kaptak, rendre: Béltesaccar, illetve Sadrak, Mésak és "Abéd Nego".

Irodalommal van dolgunk, a szóbeliségben formálódó történetek írói változatával. Magát a történetet nem tudjuk, nem lehet eseményszerű történelemmé transzformálni; nem az. Amit tehetünk: a szociológiai értelmezés.

A név, jól tudjuk, s még én is beszélni fogok róla, fontos eleme az identitásnak, illetve az identitás vállalásának. Megváltoztatásának is. Amikor Assur-bán-apli asszír király elfoglalta Egyiptomot, és egy egyiptomi előkelőséget (Necho) nevezett ki királynak, azonnal megváltoztatta a nevét: Nabú-sézibanni. Jobb, ha az alattvalónak asszír neve van.

A zsidó ifjak átalakítása babilónivá szintén a nevük megváltoztatásával kezdődik. Az eredeti nevek mind a jól ismert theophorikus héber személynevek közé tartoznak: az istennév szerepel bennük, a Já(h) (-ja) vagy az Él elem. Az új nevek egyértelműen a babilóni identitást jelzik. Béltesaccar akkádul Balátsu-uszur, "Óvjad az életét", de ez csak a szokásos rövid változata a teljes névnek: (Marduk / Bél / Nabú / stb.)-balátsu-uszur, azaz "Marduk (vagy valamelyik más babilóni isten), óvjad az életét". Az "Abéd Nego" név eredeti akkád alakja Arad-Nabú lehetett, "Nabú szolgája". A másik két babilóni nevet egyelőre – másfél évszázadnyi ékírásos studiumok után – még nem sikerült megfejteni.

A káldok nyelve és írása (vagy: könyvei), amit a zsidó fiatalemberek tanultak, természetesen, az akkád nyelv új/késő-babilóni változata, amely az i. e. 6. században hivatalosan még az ország nyelve volt, bár a mindennapi életben egyre inkább kiszorult a használatból, s helyette az arámi terjedt el. Ami pedig az írást illeti, ez nyilván az ékírás. A tanulás, persze, elengedhetetlen ahhoz, hogy bárki hivatali szolgálatba lépjen. Az i. e. 7. századi Asszíriában, s a következő században Babilónban is, nem egy – nevéből vagy egyéb körülményekből ítélve – "idegen" kapott feladatot, netán magas rangot is, a királyi udvarban, akár mint tisztviselő vagy udvari méltóság, akár mint írnok és tudós. Amennyire megítélhetjük, akkád írásbeliségük kifogástalan. Legtöbbjük nyilván

tudott arámiul is, netán arámiul jobban tudott, mint akkádul: az agyagtáblákon nem ritka a rövid "titkári" jegyzet, amely az akkád szöveg tárgyát vagy tartalmát arámiul jelzi. Mindamellett, a zsidó fiúknak a királyi udvar közvetlen ellenőrzése mellett folytatott babilóni tanulmányai több volt, mint egyszerűen tanulás. Az idegenek e tanulmányok során szerzik meg a legmagasabb végzettséget, babilóni rendszer szerint. (Ha Dániel "káld tudomány"-t tanult Babilónban, akkor ez nyilván a jelek – előjelek (omen-szövegek), különféle szövegekbe rejtett jósjelek – értelmezésének tudománya volt; később valóban ezen a téren vált ki tudós társai közül.) A tanulás is része a beilleszkedés, mondhatnám úgy is: a *naturalization* folyamatának.

Kóser és tréfli

Dániel és társai számára táplálékul a királyi udvar ételeit és borát rendelték. Szabályos udvari ellátmányt (a héber szövegben: *pat-bag*, perzsa szóval) kaptak, nap mint nap. Ők azonban nem akarták beszennyezni magukat a babilóni ételekkel, és a hivatalnoktól, akit a király a nevelésükkel megbízott, azt kérték, hogy adjon számukra fölmentést ez alól a parancs alól. Az elbeszélő nagy leleménnyel színezi a történetet: minél fordulatosabb, annál jelentékenyebb. A felügyelő, persze, félt attól, hogy a zsidó ifjak, ha nem a királyi udvar konyhájáról étkeznek, elmaradnak majd a fejlődésben, lesoványodnak, megbetegszenek. A külön – kiváltságos – koszt mindig jobb, mint a köznépé. A leendő méltóságok testi épségéért ő volt felelős. De azért tíz nap próbaidőt engedélyezett nekik, lássák, mire mennek, a maguk kosztján. A próbaidő elteltével a négy zsidó fiú jobban nézett ki, mint társaik, a többiek. Most már engedélyt kaptak arra, hogy étkezésükről mindig maguk gondoskodjanak.

Mit evett Dániel és a másik három fiú? Csak zöldségféléket. Az élelmiszer beszerzése nem lehetett nehéz számukra: Babilóniában alapjában véve növényi étrend volt, hús csak ünnepeken járta; persze, a királyi udvarban bizonyára gyakrabban.

Balátsu-uszur és társai babilóni közegben is meg tudták tartani a hagyományos zsidó előírásokat az étkezés minden mozzanatára nézve. Idegen közegben azt kell fogyasztani, amit a *kasrut* szabályai biztosan nem érintenek. Például, gyümölcsöt és zöldséget. Inni pedig, mint a zsidó fiúk is tették, vizet. A határozott tilalmakon túl, a kasrut nem abban áll, hogy *mit*, hanem hogy *hogyan*. Számít az anyag is, de még inkább az elkészítés és fogyasztás módja. Ami a királyi raktárakból és a konyháról kikerült, hadd használjam ezt a szót, biztosan *tréfli* volt, mert az ételek elkészítésénel biztosan nem vették – miért is vették volna – figyelembe a sajátos zsidó előírásokat.

Dániel könyve a parancsolatoknak megfelelő életvitel mintáját rajzolja a galutban – egyáltalán, a nem-zsidó közegben kevesedmagával vagy egyedül – élő zsidó elé. Elhárítva a kényelmes ellátást, a királyi konyha csábításait, magának kell gondoskodnia arról, hogy a lehetőségek közül azt válassza, ami megfelel az előírásoknak és tilalmaknak.

Imádkozni,
Jeruzsálem felé fordulva

Dániel könyve még egy mozzanatában jellegzetes galut-helyzetet állít elénk. Nebúkadneccar király egy hatalmas aranyszobrot állíttatott fel "Dúra mezején", s az avatásra kirendelte az összes állami méltóságot (Dán. 3). Némely babilóniak feljelentették a királynál a zsidókat, közelebbről, a három férfit, akiket már ismerünk: Sadrak, Mésak és "Abéd Nego". A vád: nem vesznek részt az előírt hivatalos szertartásban a szobor előtt. A történet egy kissé homályos; nem tudjuk, Nebúkadneccar vajon egy istenség szobrát állíttatta-e fel, vagy a sajátját. Talán maga a szerző sem volt egészen tisztában a körülményekkel, vagy nem tartotta fontosnak, hogy pontos legyen. A helyszín is rejtélyes. "Dúra" akkádul (*dúru*) "erődítmény", "fallal körülvett helység", de önmagában nem helynév. (Csak összetételekben, mint Dúr-Sarrukín vagy később Dura-Európosz.) Láthatóan nem a körülmények voltak érdekesek, hanem maga a helyzet. A szertartásban való részvétel mint szimbolikus cselekedet, mint hűség-aktus, amelynek a régiségben inkább a vallási-kultikus, napjainkban többnyire inkább a politikai jellege a meghatározó. A három zsidó férfi, bár állami méltóság, megtagadja a részvételt, nem hajlandók, még hivatali kötelezettségből sem, arra, hogy imádják a babilóni isteneket vagy részt vegyenek az aranyszobor előtti szertartásban. Vállalják a büntetést is: kivégzés. Tüzes kemencébe vetik őket; mellesleg, ez a babilóni "tüzes kemence" nem más, mint az Iráqban azóta is használatos és ma is országszerte látható hatalmas, állandó téglaégetők egyike, jól felfűtve.

Ezzel a történettel együtt kell néznünk egy másikat (Dán. 6), amely anyaga és szerkezete tekintetében egyébként is igen közel áll a "tüzes kemence" történethez. A Dániel ellen ármánykodó hivatalnokok kieszközlik a királynál, aki ez alkalommal Dárjáves, azaz Dareiosz: rendeletben tiltsa meg mindenkinek, hogy kéréssel forduljon bárkihez, istenhez vagy emberhez, kivéve ha magához a királyhoz. Ártatlan rendelkezés, a törvénytisztelő polgárok nem is sejtik: csapda. Dániel továbbra is imádkozik istenéhez. Mint ahogyan mindig is szokott, naponta háromszor, házának felső szobájában, a Jeruzsálem felé kinyitott ablak előtt, térdre borulva (6,11).

A két történet pontosan megmondja, mit kell tennie egy zsidónak – vallásos zsidónak, ez magától értetődik – a galutban. Egyrészt, nem

szabad résztvennie idegen kultuszokban, másrészt, meg kell tartania, amennyire a körülmények engedik, saját vallásának előírásait. Az imádkozás minden mozzanatára van más forrásadatunk is. A jeruzsálemi imairány, mondhatni, magától értetődő volt. Ezékiel mélységes aggodalomról és élénk képzelőerőről tanúskodó látomásában a pogány gyalázatosságok (*tóéba*) legnagyobbika, hogy Jeruzsálemben, a templomhegyen, vagy húsz ember Jahve házának hátat fordítva imádkozik (Ez. 8,16). A Jeruzsálem szerinti tájolást követte Felső-Egyiptomban a zsidó katonai telep Jahve-temploma (Elephantiné, az i. e. 6. század vége). A galutban mindmáig normativ szerepe van. Az első időkben az iszlám is ezt az imairányt (*qibla*) jelölte ki, és csak egy évszázad múlva változtatta meg Mekka javára. A nyitott ablakot Tóbit könyve is említi (3,11). A napi háromszori ima megfelel a Misna és a Talmud előírásainak (Ber. IV, 1). Stb.

Bár a szöveg csak mellékesen említi, de szociológiai szempontból lényeges, hogy Dániel a saját házában, emeleti szobában imádkozott. Az emeleti imát más bibliai helyek is említik (Bírák 3,20; I Kir. 17,19; II Kir. 1,2; 4,10; Jer. 22,14 stb.); itt más a fontos. Az ima helye magánház, tehát nem a város egyik tere vagy kapuja, nem egy babilóni templom. A zsidók imájában – vallási szokásaik gyakorlásában – nem lehet semmi kihívó. Akik Dánielt feljelentették, különös rosszindulattal keresték az ürügyet.

Jeremiás levele a beilleszkedés és részvétel követelményét fogalmazta meg, Dániel könyve a hagyományokhoz való ragaszkodás, a hűség példáit állította fel. Ez a kettő együtt: közösségi stratégia a megmaradásra, az identitás megőrzésére a galutban.

Zsidó király mint a babilóni király vendége

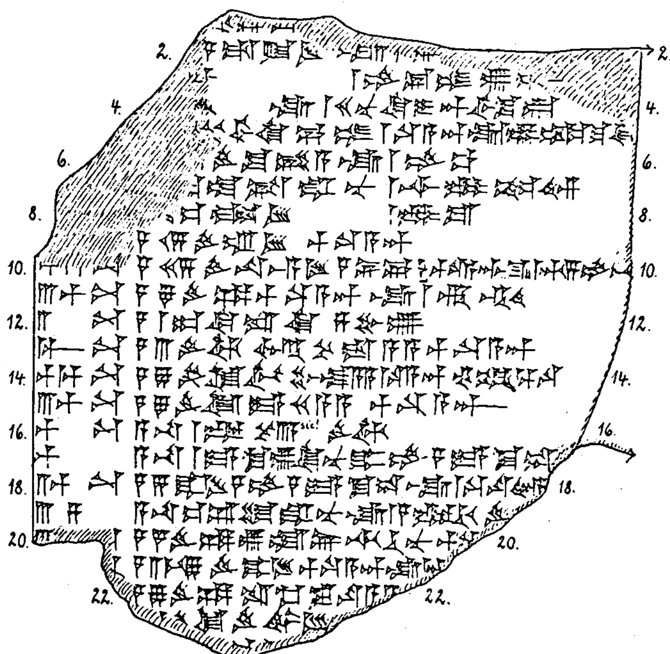
A babilóni források, történetesen a krónika-szövegek, beszámolnak a Júda elleni hadjáratokról és Jeruzsálem elfoglalásáról, egyébként azonban nem fordítanak különösebb figyelmet a deportált zsidókra; igaz, más idegenekre sem. A zsidók a babilóniak szempontjából nézve nem számítottak a lakosság valamifajta külön – elkülönülő – csoportjának; a diszkriminációnak a gondolata is, ha egyáltalán, legfeljebb oly módon merülhetett föl, ahogyan a Bibliában a Dánielt följelentő irígy hivatalnokokról olvassuk. A galut fogalmát a babilóniak aligha értették volna.

A fogságba vitt király helyzete, mindenesetre, különleges volt; politikai okokból. Az asszírok, s minden jel szerint a babilóniak is, a meghódított országokból rendszerint magukkal vitték a királyi család egyik tagját, s udvarukban tartották, minden eshetőségre készen. A vendég – vagy tiszteletbeli fogoly –, ha a birodalmi politika hirtelen fordulata úgy

kívánta, felválthatta az illető országban az engedetlenné vált *incumbens* királyt. Ebben a tekintetben az önkéntes vagy kényszerű emigráció között nem volt nagy a különbség; s a birodalmi politika ezen eszközével hagyományosan minden terjeszkedő hatalom élt olykor. Jehójákin, mint a Bibliából tudjuk, Nabú-kudurri-uszur élete végéig, összesen 37 éven át, ebben a státusban maradt: a babilóni király kényszerű vendégszeretetét élvezte, családjával együtt. Fiai közül több is, ha nem valamennyi, biztosan Babilónban született. Csak majd a király halála után (i. e. 562) nyerte el, az utód kegyelméből, polgári szabadságát (vö. II Kir. 25,27-30 = Jer. 52,31-34), ami státus-változást jelent, például, más öltözéket (vö. II Kir. 25,29), de arra nem késztette, hogy máshová költözzék. A Biblia azt írja, hogy a király asztalánál étkezett és nagyobb megbecsülésben volt része, mint a többi vendég-királynak. Mondhatni, a volt királyi foglyok testületének *doyen*-je lett. Fogsága idején Jehójákin valójában, mint Dániel és társai is, a királyi udvar gazdasági igazgatóságáról kaptak rendszeres ellátmányt, fejadagot. Dániel, olvastuk a Bibliában, ezt elutasította; Jehójákin nem.

Babilónban, a királyi palota (az Istar-kapuhoz közeli, ún. déli palota) egyik helyiségében, abban a komplexumban, amelyet a legendás "függőkert"-tel szoktak azonosítani, a század elején, Robert Koldewey ásatásai során a királyi udvar gazdasági irattárának számos okmánya között előkerült négy ékírásos agyagtáblácska, amelyeken Jehójákin király neve is szerepel. Az okmányok a királyi udvarban – az udvar oltalma és felügyelete alatt – lévő idegenek: előkelőségek és mások számára kiutalt élelmiszer és egyéb fogyasztási cikkek, Jehójákin esetében olaj fejadagok havi mennyiségének jegyzékei. A király neve minden kétség nélkül azonosítható bennük; a babilóni írásmód: Ja-u-kin, Jaku(!)-kinu, utóbbi esetleg – a késő-babilóni akkád helyesírás megengedi – olvasható mint Jachu-kinu is. A név mellett mindig ott áll, hogy "Júda (Ja-u-du, Ja-hu-du, Ja-ku-du, ez utóbbi alkalmasint = Ja-chu-du) királya". A "júdai" (de nyugodtan mondhatjuk úgy is: "zsidó") megjelölés az újbabilóni forrásokban csak itt fordul elő. A királlyal együtt öt fia és nyolc más júdai személy kapott még kiutalásokat. (Megjegyzendő, hogy a Biblia Jehójákin hét fiának a nevét sorolja fel, lásd I Krón. 3,17-18.) A mennyiségek általában megfelelnek a babilóni normáknak (átlag fél liternyi olaj havonta), de a király lényegesen többet kapott, mint a többi júdai; az ő fejadagja nyilván magába foglalta a feleségeinek és a személyzetnek járó részt is. A négy agyagtábla közül csak egynek maradt meg a dátuma: Nabú-kudurri-uszur 13. éve (= i. e. 592).

A különben teljesen szokványos könyvelési nyilvántartásokból kiderül, hogy Jehójákin királyi rangját a babilóni udvarban számon- és tiszteletben tartották. A börtön (*bét kele*), amit a Biblia említ (II Kir. 25,27), igen erős túlzás. Jeremiás könyvében a "fogság háza (*bét ha-kelja*)" sem sokkal tárgyszerűbb (lásd Jer. 52,31). Kiderül továbbá a szövegekből,



C (Babylon 28186 = VAT 16378). Rückseite, Kolumne II

18. ábra: Ékírásos agyagtábla Babilónból. (Másolat.) Fejadag kiutalási jegyzék. A 17-18. sorban: "Jakúkinu", "Jakudu" királyának fia és "Jakudu" királyának 5 fia (E. Weidner, in: *Mélanges syriens*, 1939, Pl. IV)

hogy a király környezetében, mondhatni, valóságos – kisebb – (királyi) udvartartás volt, a családján és a sejthető személyzeten kívül néhány más személy is; hogy kik, nem tudjuk, lehet, hogy rangosabbak, de nem biztos. A jegyzékekben a júdai királyi udvar mellett Asqalon királyának fia, föníciai városokból való mesteremberek, méd, perzsa, élámi, egyiptomi, lüdiai személyek, ióniai görögök stb. szerepelnek; egyáltalán nem tisztán királyi társaság.

Egy bank zsidó üzletfelei

A babilóni galut zsidó társadalmát ékírásos okmányokból csak az i. e. 5. század második feléből ismerjük valamelyest közelebbről. A Pennsylvania Egyetem (University of Pennsylvania, Philadelphia) ásatásai so-

rán 1894-ben Nippurban előkerült egy babilóni bankár-család, a Murasú-ház gazdasági levéltára, különböző gazdasági ügyletekre vonatkozó följegyzések, szerződések stb., amelyek mintegy fél évszázadot fognak át. A szövegek nagy részét még az első világháború előtt kiadták, újabban a maradék táblákat is. Nemcsak az ékírásos szakma mutatott irántuk érdeklődést: mindenki, akit akár a Biblia elbeszéléseinek történeti háttere, akár a zsidó történelem, akár éppen a zsidó identitás változása foglalkoztatott. A cég, ezt jeleznem kell, bár ők maguk nem tették, és valószínűleg nem is látták volna értelmét, hogy jelezzék: a Murasú-cég babilóni volt, de alkalmazottai és főként üzletfelei között bizonyos számban zsidókat is találunk, azaz olyan babilóniakat, akiket mi, nevük vagy rokoni kapcsolataik miatt, zsidóknak tekintünk.

A Murasú-levéltár okmányait és a babilóni fogság történeti korát egy-másfél évszázad választja el egymástól. Ezenközben a babilóniai zsidóság egy része áttelepült Júdába. Az alija, természetesen, befolyással volt a góla életére: állapotaira, szellemi arculatára. Törést azonban nem jelentett; mint ahogy a későbbi – még oly mélyreható – változások sem érintették a zsidó társadalom kontinuitását. A perzsa kori góla, s részben még a rabbinikus Babilónia is, szerves folytatása a babilóni fogság zsidó társadalmának, s ezért legalábbis a lehető legközelebbi analógiát kínálják ennek vizsgálatához.

A közel ezer okmányban összesen több mint harmadfél ezer személynév szerepel, ebből nem egészen száz jellegzetesen zsidó név. A számneveket szándékosan használom ebben az irodalmias alakjukban: nem akarok se számításokat végezni, sem pedig táblázatokat és jegyzékeket közölni. Az anyagot az elmúlt évtizedekben sokan elemezték, s a gazdag szakirodalom minden specifikus érdeklődést kielégíthet. A zsidó nevek engem mint az egyéni élet-stratégiát kifejező társadalmi jelek érdekelnek.

Zsidó nevek, ékírással

Nevet az ember nem maga választ: születésekor kapja. A személynév így gyakran a szülők elkötelezettségét jelzi. A névválasztást hagyományok, szokások határozzák meg, vallási, kulturális, családi stb. hagyományok, és csak kisebb mértékben, csak ritkább esetekben tisztán személyes motivumok. De azért a név személyes program-értékét sem szabad alábecsülnünk. A második világháború körüli évtizedekben sok német zsidó megváltoztatta a nevét, hogy eleve elhárítsa a fajgermán képzettársításokat – holott annak idején csak az éppen divatos nevek egyikét kapta szüleitől. Századunk középső harmadának egyik nagy assziriológusa, bécsi zsidó származású, első munkáit még az Adolf L. személynevekkel jegyezte; a harmincas évek második felében már a Leo

nevet használta, később pedig, élete végéig, A. Leo volt, s a háború után Amerikából még levelekre sem válaszolt németül. Ugyanígy, 1980 táján a romániai magyarság körében hirtelen megszaporodtak a lefordíthatatlanul magyar keresztnevek, mintha Dugonics András világa támadt volna fel. Sokfelől és régóta ismerjük a névváltoztatás mintáit. Az ilyen tanulmányokban rendszerint a zsidó nevek adják a legjobb példákat.

A héber onomasztikonban az i. e. 7. század végén hirtelen változást jelentett Jósijjáhu kultikus-vallási reformja: hirtelen megsokasította a Jahve nevével képzett theophorikus személyneveket; s ezek között most a jahvista nevek kerültek többségbe. A Jahve és az Él istennév a személynevekben ekkorra egyenértékűvé vált. Korábbi időkben a jahvista név nem feltétlenül jelentett zsidó identitást. Találhatunk ilyeneket más népeknél is (lásd Azrijau Észak-Szíriában, Jehómilk Föníciában, Jórám Hamatban stb.). De az i. e. 6. századtól kezdve, nyilván nem függetlenül a babilóniak Júda fölötti győzelmétől, már csak az viselt jahvista nevet, aki minden fenntartás nélkül zsidónak vallotta magát. A jahvista név ettől a kortól kezdve a zsidó identitás egyik legfőbb külső jele.

A Murasú-okmányokban, említettem, mintegy száz zsidó nevet sikerült meghatározni. A névanyag statisztikai vizsgálata, többek között, néhány érdekes demográfiai következtetést is lehetővé tesz, legalább a sejtés vagy becslés szintjén. A zsidó nevek aránya a teljes névanyagon belül mint reprezentativ minta kezelhető. Ez annyit jelent, hogy a zsidók aránya Nippurban – és nyilván a nagyváros környékén is – a teljes népességben mindössze is csak körülbelül 2.5 – 3 százalék. Ez az arány talán valamivel magasabb, mint más nem-babilóniai népelemeké, de azért Elő-Ázsia szinte minden tájáról akad valaki a bank üzletfelei között: Kis-Ázsiából, Szíriából, Egyiptomból, Iránból (Élám) stb. Nippur térsége, úgy látszik, jóformán üres lehetett az i. e. 6. század elején, ide telepítették a legtöbb foglyot: földet és szabadságot adtak nekik, hogy legyen, aki megművelí a termékeny öntözött szántókat. Ami a zsidó telepeket illeti, tudnunk kell, hogy a Murasú-okmányok idején már a nagy alijják után vagyunk: aki akart, visszament Júdába. És mégis, a góla megmaradt, és – lehetőségei szerint, a maga módján – zsidó maradt.

Jahve a reménység

A zsidó névanyagnak mintegy kétötöde jahvista név: a nyelvi formájában mondat jellegű név rendszerint két eleme közül az egyik Jahve neve, többnyire a *trigrammaton* valamelyik változatában (YHW, YHH), de mint *bigrammaton* is akár, csak két "betű"-vel (YW, YH). Héberbe téve át az ékírásos helyesírást: Jahu- / Jáhu- / Jahú- / Jau- / Jehó- / Jó- stb. mint a név első eleme; és (leírva) *-ja-ma* (= *-ja / *-já / *-jau), azaz -Jaw, -Ja(w), -Já(u), -Já(hu) stb. mint a név második eleme. A bibliai névfor-

mákat véve, a Murasú-ház zsidó üzletfelei: Benája, Gedalja, Gemarja, Hananja ("Jahve irgalmas"), Jehónátán, Mattanja (ez a név a leggyakoribb), Tóbija, Zekarja – hogy csak néhányat soroljak fel közülük. Van olyan zsidó nevünk is Babilóniából, amelyet a Biblia nem ismer, például: Aqabja, "Jahve az oltalom" (nyelvileg ugyanaz, mint Jákób); Jehólakim, "Jahve a tiétek (/ veletek / értetek van)"; Jehólanu, "Jahve a miénk (/ velünk / értünk van)"; Szipaja, "Jahve a reménység".

A jahvista személynevekben az ékírásos szövegek igen gyakran – és ha a második elem, szinte kivétel nélkül mindig – kiírják Jahve neve elé az istennevek előtt használatos ékjelet (determinativum, marker). Ez az írásmód Jahvét – a személynévbe foglalt istennevet – jól láthatóan és egyértelműen mint istenséget határozza meg. A babilóni társadalom politheista: a tolerancia *versus* türelmetlenség ellentétet nem ismeri. Egyébként is, ezernyi istennév van forgalomban. Jahve hirdetése nem lehetett feltűnő a babilóniak szemében. Az írnokok, akik zsidó ügyfeleik számára az ékírásos táblácskákat írták, maguk is tisztában voltak azzal, ki ez az isten, s ügyeltek rá, istennévnek írják a nevét.

Talán említeni is fölösleges, de mégis, mert a tárgyhoz tartozik. Jesája vagy Jiremjáhu (Jeremiás) neve, de a babilóni fogság előtt minden jahvista név önmagában is bizonyítja, hogy a Név kimondása ebben az időben nem ütközött tilalomba. A Murasú-okmányok jelzik: nem volt ilyen tilalom a fogságban sem.

A jahvista nevek előtt alkalmilag használt ékírásos istennév-determinativum a zsidó identitás szempontjából is érdekes. Jelzi, hogy vannak a babilóni zsidók között, akik Jahvét mint istent – formális tekintetben a babilóni istenségekkel egy megítélés alá eső istent – mutatják be, s nem félnek magukat istenük megnevezésével mint zsidókat meghatározni.

*Jahve
a fiatal nemzedékek
neveiben*

Alkalmazkodó névhasználat, szeretném mondani, és nyomban ezt is: szakítás az alkalmazkodással. Az okmányok alapján egy-egy családnak több nemzedékét is megismerjük. Hogy a babilóni nevet viselők között ki zsidó, csak a genealógia tudja megmondani, visszamenőleg. Voltak zsidók, akik nem akartak annak látszani, akik babilóni nevükkel Babilón-konform magatartást jeleztek. Ez lehet asszimiláció, s lehet elrejtőzés is a babilóni név mögé. Az asszimilációs névhasználatot, a dolog természete szerint, legtöbbször nem ismerhetjük fel közvetlenül, hiszen nem láthatunk a babilóni név mögé. Legfeljebb olyankor bukkan elő, utólag, ha a fiú vagy unoka, szakítva atyáinak óvatosságával, nevében is vállalja a zsidó identitást.

Gyakori eset, hogy jahvista név a számunkra ismert genealógiákban csak a második vagy harmadik nemzedékben mutatkozik. Hogy zsidó családról van szó, visszamenőleg állapíthatjuk meg. A nagyszülők és szülők nemzedéke "alkalmazkodó" nevet viselt, az unoka azonban zsidónak hirdette magát. Egy-két példa: Amél-Nana és fia, Bánija; Bau-etir és fia, Aqabja; Bél-uballit és fia, Mattanja; Bél-zéra-ibni és fia, Nirija; Nabú-sarra-bullit és fia, Sabbetaj. A jahvista öntudat (disszimiláció), amely egy babilóni cionizmus kialakulásához vezetett, lassan bontakozik ki, mindenkiben más okból, más alkalomból. De a folyamat alighanem szűntelen. Aki szakított apáinak "alkalmazkodó" névhasználatával, az mint zsidó egy kicsit szakított a környező társadalmi közeggel is. Ez kétségkívül disszimilációs folyamat, s nyilván nem választható el a csoport-kohézió – zsidó közösségi szolidaritás – jelenségétől. De azért tudnunk kell, hogy a harmadik nemzedék effektus igen sok diachronikus folyamatban felismerhető: ízlés, ítélet, identitás gyakrabban merít a nagyszülők világából, mint a szülőkéből; a szülői hatástól megkülönböztetni akarja magát az ember, a nagyszülőkhöz kapcsolódni kisebb kockázat, mert eleve és szükségképpen csak részleges lehet.

Zsidó vagyok, de csak annak, aki tudja

A "rejtőzködő" névhasználat sok esetben azért földeríthető. Az egyik lehetőség a rejtőzködésre: kissé archaikus, azaz nem jahvista, de bibliai nevek használata. Minjamin (= Binjamin, Benjámin), Elísa, Hósea, Simeón stb. szerepelnek anyagunkban. Az Él-nevek is ide sorolhatók; ez az istennév a sémi nyelvekben – az akkádban és a héberben egyaránt – közszó: "isten". Az Él a kívülállók szemében nem feltétlenül jelenti a zsidó identitást. Babilóni körülmények között az Él elemet a személynevekben a szó köznyelvi értelmében lehet venni: "az isten", akkádul: *ilu*. De azért nyilván nem véletlen, hogy a zsidó személynév-anyagban igen sok Él-név fordul elő. Egy kicsit hasonlít hozzájuk a már említett Aqabja, illetve az ehhez hasonló Aqqub stb. nevek esete is: akkádul is érteni őket. Héberül vagy arámiul az *áqab* / *aqab*, "oltalmaz", akkádul pedig a *qabú*, "mond" igéből: zsidónak kifogástalan jahvista név, a babilóniaknak jó akkád vagy arámi.

Másik lehetőség a sajátosan, de alkalmasint nem közismerten zsidó szavak használata személynévként. Egy roppant izgalmas név a Murasú-okmányok anyagából: Sabbetaj, "Az én szombatom" vagy "A szombat az enyém". (Mint már említettem egy felsorolásban, a mi egyik Sabbetajunk apja theophorikus babilóni nevet viselt: Nabú-sarra-bullit, "Nabú isten tartsa életben a királyt".) A szombat (*sabbat*) intézménye babilóni hagyományokra megy vissza, és végső formájában csak Babi-

lóniában – a galutban – rögzült a zsidó szokásokban, mégis, zsidó intézmény, amit mások nem igen ismernek. (A nevet lásd még Ezra 10,15; Neh. 8,7; 11,16.) Hasonló név a Haggaj is, a *hag*, "(vallási) ünnep" szóból. (A bibliai próféták egyikének is ez a neve, éppen az i. e. 520 körüli években.) A "rejtőzködő" zsidó olyan nevet választ, magának vagy fiának, amely névről csak a zsidó fogja tudni, hogy a viselője is az. A Sabbetaj név a félig "rejtőzködő", félig az identitást vállaló magatartás jellegzetes esete. Lehetséges azonban, hogy a Sabbetajok egyike vagy másika talán prozelita volt, a zsidóságba betérő babilóni vagy egy ilyennek a fia. Az "idegenek" (*bené ha-nékár*) betérésére utalt a "Babilóni Névtelen" is (Jes. 56,6). A zsidó vallás iránt vonzódó, ahhoz közeledő "idegenek", azaz más vallások hívei, később is szívesen hívták magukat Szombat, Szombati, Szombatos néven, mint – mondjuk – az Egyiptomban a római korban nem ritka Szambathion név mutatja.

Harmadik lehetőség a "rejtőzködés"-re a szelektiv, külsődleges asszimiláció. Babilóninak látszani, de csak olyan mértékben, hogy ez ne sértse a zsidó hagyomány értékeit. Talán éppen ez volt Dániel esete is: Marduk-balátsu-uszur helyett csak Balátsu-uszur, a rövidebb névforma.

Jahve, az úr

Vannak babilóni hangzású zsidó nevek. A kortárs nyilván könnyen felismerte legtöbbjükben a zsidó jelleget, ha egyáltalán törődött az ilyesmivel. Nekünk a név útján való beilleszkedés kódját kell megtalálnunk.

Úgy gondolom, ebbe a csoportba sorolhatjuk, többek között, a babilóni zsidók Bél-neveit. Bél ebben a korban Enlil, Marduk vagy esetleg más főisten neve, az istenség apellativumából: "Marduk, az úr" helyett csak: "Az úr". Megjegyzendő: igen közeli párhuzam a Jahve név és az Adonáj helyettesítő név esetéhez. A héber istennév kimondásának tilalma későbbi, mint a kor, amelyről most beszélünk; már említettem, hogy az i. e. 6/5. században, de még később is jó ideig, biztosan kimondták a tetragrammatont. De ha valami okból mégsem akarták kimondani, a leginkább még ez a szó helyettesíthette: "az úr / Úr". A Bibliában egyébként is gyakran az isten valódi neve mellett áll. Azt gondolom, egyrészt, hogy a galutban a Bél-nevek "szelektive alkalmazkodó" zsidókat takarnak; másrészt, hogy a tetragrammaton (JHWH) *Adonáj* olvasatának elterjedéséhez alighanem hozzájárult a Jahve mint Bél, "úr" akkád név-helyettesítés is.

De vannak a zsidó "rejtőzködés"-nek még bonyolultabb esetei. Jehójákin király fiai közül (lásd I Krón. 3,16 skk.) háromnak nem jahvista neve van; ezek: Sealtiél, "Istent (Élt) kértem", Malkírám, "Királyom a Magasságos" és Sesbaccar. Az első kettő az iménti "rejtőzködő" névhasználat jellegzetes esete. A harmadiknak a dolga kissé nehezebb.

Sesbaccar: fejedelmi permutáció

Sesbaccar neve kétféleképpen szerepel a Bibliában: Sesbaccar (Ezra 1,8 stb.) és Senaccar (I Krón. 3,18). A Septuaginta további változatokat nyújt: Szanabaszar, Szaszabaszar, Szanabasszar stb.; Josephus: Abasszarosz (Ant. XI, 1,3 = # 11), Szanabaszarosz (uo. 4,4 = # 93), Szabaszérosz, Szabanaszarosz (uo., MS var.), Sabassirus (Jos. Lat. Cassiodori, i. h.) stb. Nyilvánvaló, hogy a sokféleképpen eltorzult név-változatok mögött babilóni név áll. A változatok rejtélye most talán megoldható. Nemrégiben egy szíriai (Tell Fakhariya) akkád–arámi bilingvis feliratban a *Szasz* írásmód *Samas* isten nevének i. e. 1. évezredi kiejtését rögzíti: Szasznuri = Samas-núri. Az eredeti név második eleme: *aba*, a harmadik pedig, mint oly sok más névben is, az akkád *uszur*. A Sesbaccar név eszerint az eredeti babilóni alakjában: Samas-aba-uszur, "Samas, oltalmazd az atyát". A történeti szakirodalom, éppen a név alapján, igen bizalmatlan Sesbaccar iránt. Samas nevét viseli a nevében: nem lehet a királyi család tagja, nem lehet zsidó. Josephus is úgy beszél róla, mint aki a perzsa udvari körökhöz tartozik.

A név Sesbaccar történeti szerepe miatt érdekes. Amikor Kürosz kiadja a rendeletet (i. e. 538), mely lehetővé teszi a zsidók hazatérését, pontosabban, visszaadja a zsidóknak a jeruzsálemi Templomból elhurcolt arany- és ezüstkincset, összesen – olvassuk – 5 400 tárgyat (Ezra 1,11), Sesbaccar kapja a megbízatást, hogy a szertartási eszközöket, amelyeknek visszaszolgáltatása szimbolikus aktus, vigye vissza Jeruzsálembe. A Biblia a hivatalos címét hol mint "Júda fejedelme (*naszi*)" (Ezra 1,8), hol pedig mint "tartományi kormányzó (*peha*)" (Ezra 5,14) említi. Nem kétséges: Sesbaccar kulcsfigura volt a babilóni fogság "vége" idején. Lehet-e a hazatérés egy ennyire prominens személyiségének theophorikus babilóni neve? A fogságba hurcolt király fiának?

Az ellentmondást, azt hiszem, fel tudom oldani, s ezzel megvédhetem a fejedelem tisztességét és emlékét, egyszersmind magyarázatot adhatok a szerepre, amelyet a hazatelepülés eseményeiben kapott. De fölmenthetem a leginkább elmarasztaló vád – a zsidó identitás feladásának vádja – alól is. Véleményem szerint Sesbaccar neve egyszerűen a szokásos név-átalakítás (permutáció). Samas a babilóni napisten, égi istenség. Ha a nevét zsidó módon akarjuk értelmezni, csak az *Elohé ha-sámaim*, arámiul – Dániel könyvében is, Jahvére utalásul – *Eláh semajja*, "az ég istene" juthat eszünkbe. Sesbaccar a babilóniaknak jó babilóni név volt; de a zsidó hagyományban járatosabbak tudták, hogy ez csak az elemek átrendezése, a zsidó név átalakított változata. Az emigráns király fia, aki nyilván politikai szerepre készült, s nyilván tudta, hogy ezt a szerepet csak a babilóniaktól kaphatja meg: a galutban élő zsidók fejedelmének valamelyest be kellett épülnie a babilóni társa-

dalomba; de oly módon, hogy társai is elfogadják, a zsidó góla. Helyzete nagyon hasonló lehetett ahhoz, amit a hagyományból, gondolom, Mózes egyiptomi státusáról tudott. Sesbaccar nyilván tökéletes babilóni identitással bírt: babilóni volt a neve, Nabú-kudurri-uszur király udvarában – de legalábbis az udvari körökhöz közel – nevelkedett. Nem véletlen, hogy a babilóni perzsa udvarban éppen ő volt az, akire rábízták a gesztus értékű feladatot, a jeruzsálemi templomi kincs hazaszállítását és átadását, s ezzel egyszersmind Júda államiságának helyreállítását. A tartós bizalom jelének látszik, hogy őt nevezték ki Júda első perzsa tartományi kormányzójává is.

Babilón fia

Hasonlót mondhatunk Zerubbábelről. Sealtiél fia, tehát Jehójákin – a fogoly király – unokája; tehát egy nemzedékkel fiatalabb, mint Sesbaccar. Zerubbábel ugyancsak jó babilóni név: Zér-Bábili, "Babilón magja", "Babilóni sarj". A szerephez képest, amelyet a zsidó történelemben betöltött, kissé feltűnő név. Zerubbábel, az unokaöcs, Sesbaccar utódja volt, fejedelem és tartományi kormányzó; az előbbi a zsidó, az utóbbi pedig a perzsa igazgatásban: annyira azért nem volt önálló és független az ismét engedélyezett kis-állam, Júda, hogy vezetőinek ne lett volna szüksége a perzsák bizalmára. Zerubbábel alighanem ugyancsak a babilóni királyi udvar közegében nevelkedett. Tényleg babilóni sarj volt. Egykor, *"back in Babylon"* – vagy mondjam azt, hogy otthon, Babilónban? – a neve gesztus értékű lehetett. Egy babilóni számára úgy hangozhatott, mint valami hazafias nyilatkozat: "Én babilóni vagyok!" De i. e. 520 táján és Jeruzsálemben, ahol az új közösség vezető szerepeihez legitimációt csak a babilóniság adhatott, mert az elit a zsidó kontinuitást nem a Júda területén maradt zsidó népesség folyamatos történetéből, hanem a babilóni fogságból eredeztette: az újra-szerveződő jeruzsálemi zsidó társadalomban a Zerubbábel név már olyan volt, mintha valaki az új-régi magyar világban, mondjuk, egy hiteles kutyabőrt mutatna fel.

A galutban a nevük, mint a gojoké

A zsidó nevek hozzáigazítása a nem-zsidó környezetben szokásos névformákhoz jól ismert jelenség. A jeruzsálemi Talmud ezt így mondja: A zsidóknak, akik nem az országban (erec) élnek, ugyanolyan nevük van, mint a nem-zsidóknak (*gojim*) (pT Gittin I, 1). Beilleszkedés (integráció) vagy éppen asszimiláció a névhasználat is, de a lényeget alig érinti. A

változtatásoknak és módosításoknak mindenütt kódja alakult ki. A nem-zsidó nevet rendszerint bizonyos minták szerint választották meg, de úgy, hogy a polgári név azért valami módon utaljon a zsidóra. Egy szimbolikus értékű példát említek. A Biblia két ókori zsidó fordítása: a görög fordítás egyik változata és az arámi, közösek abban, hogy fordítójuk ugyanazt a nevet viseli: görögül Theodotion, arámiul pedig Jehónátán, mindkettő "Isten ajándéka". A 19. századi Európában, mondjuk, Magyarországon, tudni lehetett, hogy István az Jicchaq, Mór vagy Móric az Móse stb. A személynév-módosítás kulcsa többnyire a hangzás vagy a kezdő hang. A személynév permutációja jellegzetesen beilleszkedési mozzanat. (Zsidó nevüket sokan mint templomi, azaz a közösségen belüli használatra szolgáló nevet tartják meg.) A családnév módosítása, a név-magyarosítás, amerikanizálás, napjainkban Izraelben a héberesítés, a név kisebb-nagyobb hangzásbeli kiigazítása vagy lefordítása stb. eléggé általános, de ebben aligha lehet bármiféle jellegzetesen zsidó mozzanatot felismerni.

Bíróság vagy bét-dín

Még mindig a nippuri Murasú-levéltár és az ékírásos források körében maradva, a személynevekből kibontakozó életstratégiákat részben ellenőrizhetjük más anyagon is. A levéltár okmányai hétköznapi ügyletekhez kapcsolódnak, nehéz volna belőlük még csak annyi vallomást is kipréselni, mint a személynevekből. A csaknem száz okmány azért elárul egyet s mást, legalább az élethelyzetekről, legalább a statisztikai igazság szintjén.

A dokumentumok között nincs jele annak, hogy peres ügyekben, amelyek a polgári hatóságok elé kerültek, mindkét fél zsidó lett volna. Persze, vannak zsidók is a peres felek között, de ilyen esetekben a másik fél nem zsidó. Ha a per netán többeket is érint, előfordul, hogy a peres felek között mindkét oldalon van zsidó is, nem-zsidó is. A jelenség azért érdekes, mert a talmudi korban expressis verbis követelmény, hogy zsidók ne pereskedjenek egymás ellen világi hatóság előtt; ilyen ügyekben a zsidó közösségi önigazgatás különböző szintjei, a bét-dín stb. az illetékesek. A zsidó jog e ponton a babilóni fogság korának gyakorlatában gyökerezik.

Oneg sabbat, a szombat öröme

Az ékírásos szövegek kutatói abban a kedvező helyzetben vannak, hogy az i. e. 7 század utolsó évtizedeitől – az újbabilóni dinasztia korától – kezdődően szilárd kronológia van a kezükben, amely kronológia lehe-

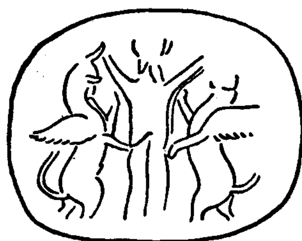
tővé teszi az ékírásos forrásokban szereplő dátumok meglehetősen pontos átszámítását a mi naptári rendszerünk szerint. A szilárd kronológia lehetővé tette azt is, ami a zsidó naptárat illeti, hogy ezen az időhatáron belül megállapítsuk a sabbat-ciklus dátumait szinte tetszés szerinti régiségben. Egyszerűbben szólva, tudni lehet, hogy az i. e. 6. században a babilóni naptárnak melyik napjára esett szombat, azaz – egy másik galut nyelvén – *sábesz*. Azon okmányok között, amelyeknek az ügyleteiben zsidók is érintve vannak, nincs egyetlen egy sem, melynek a dátuma sabbatra vagy zsidó ünnepre esnék. Akik zsidónak tartották magukat, ha – a korábbi elemzések értelmében – "rejtőzködő" vagy "alkalmazkodó" zsidók voltak is, nem mentek bíróságra vagy jegyzőhöz szombaton, zsidó ünnepnapon. Nyilván nem is vásároltak a nem-zsidóktól, ahogyan majd Nehemja tilalma kívánni fogja (vö. Neh. 10,32), nem kötöttek üzletet, talán még csak nem is beszéltek, egymás között sem, a *business*-ről. A "Babilóni Névtelen" kívánsága, hogy a sabbatot mondja mindenki "öröm"-nek (*oneg*), és ezen a napon ne üzleti ügyeit (*efec*) intézze, ne is folyton ezekről beszéljen (lásd Jes. 58,13), Babilóniában, a galut zsidóságában bizonyára sokaknak természetes életvitel volt.

Az ünnepekről még valamit. Szövegeinkben egy-két keltezés tisri 2, azaz *rós ha-sána*, az újév 2. napja, és vannak a peszah ún. köztes napjain kiállított okmányok is. A zsidó ünnepi naptár történetének régi kérdése, hogy mióta vannak kétnapos ünnepek. Ha megidézhetjük tanúnak az ékírásos szövegek zsidó szereplőit: az i. e. 5. században még nem. A kétnapos ünnep, illetve a köztes ünnepnapok (*hol ha-moéd*) számontartása – peszah és szukkot esetén – későbbi fejlemény, jóllehet mindkét ünnep biztosan korábbi, mint a babilóni "fogság". Részben hasonló történeti megfontolások állnak amögött, hogy ma Izrael az ünnepeknek csupán az első napját tekinti állami ünnepnek; a második napot csak a kelet-európai hagyományokhoz ragaszkodó közösségek tartják.

Oroszlán a pecsétnyomón

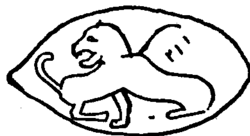
A személynevek révén a Murasú-levéltár agyagtábláin felismerhetjük, mely pecsétnyomókat használták a cég zsidó üzletfelei. Ez lehetővé teszi, hogy bepillantsunk a góla szimbólumainak világába.

A Pennsylvania Egyetem múzeumában az egyik pecsétnyomón (lásd L. Legrain, PBS 14, no. 916) egy emberi alak két oldalán egy-egy szárnyas bika látható: ősrégi és jellegzetes babilóni – szándékosan használom ezt a szót – díszítőmotivum.



19. ábra: Pecsételő lenyomata babilóni agyagtáblán

Egy másik pecsétnyomón (Legrain, i. m., no. 821) egymást keresztező állatok, a viaskodás elvont ábrázolása; itt éppen két oroszlán.



20. ábra: Pecsételő lenyomata babilóni agyagtáblán

A zsidó pecsétnyomók között nincs egyetlen egy sem, amely valamelyik babilóni istenség oltárát vagy jelképét mutatná be, isten és ember közötti interakciót, ima-gesztust, babilóni áldozati jelenetet stb.: olyasmit, ami egyértelműen a babilóni vallás körébe vág. Holott Mezopotámiában a pecséthengereken és pecsétnyomókon egyébként éppen ezek a témák a gyakoribbak. A babilóni műveltség és motivumkincs: igen; a babilóni vallás szimbólumai és helyzetei: nem. Olyan volna, mint keresztet vetni széderestén vagy levenni a sapkát, kalapot, amikor a zsinagógába lépsz, és nincs rajtad kipa.

Az oroszlános pecsétnyomó megérdemel még egy pillanatnyi figyelmet. A zsidó szimbolikában az oroszlán: Júda (vö. Gen. 49,9). Lehetséges, hogy a zsidó férfiú a babilóni pecsételő-vésnök "mintakönyvé"-ből tudatosan választotta éppen azt a motivumot, amely a szívének kedves volt. Zsidó maradt a babilóni formák között is; anélkül, hogy tüntetően mutogatta volna a zsidóságát. Egy újabb formája a "rejtőzködő" identitásnak.

A templom, Babilóniából, látomásban

Amit a nippuri Murasú-levéltár tár elénk, körülbelül egy évszázaddal későbbi, mint az Ezra könyvében leírt események eleje: az alija stb. Nem gondolhatjuk, hogy a góla egy részének visszaköltözése az országba, és mindaz, ami időközben Jeruzsálemben történt, nem volt befolyással a helyzetre Babilóniában is. Éppen ellenkezőleg, tudnunk kell, hogy a kapcsolat, amely az ország és a galut között megvolt, nyomban Jejójákin első éveitől kezdve, mindig is tartós maradt. Meghatározó szerephez ebben a kapcsolatban, persze, hosszú időn át a babilóniai góla jutott.

Biztos jelekből látjuk, hogy a fogságban élők mindvégig felelősséget éreztek Jeruzsálem iránt. Ezékielnek egy látomásban (Ez. 8) a Templom jelenik meg a szeme előtt (i. e. 592), s amit látomásában lát, ti. a szentély meggyalázása idegen kultuszokkal, olyan indulatokat kavar fel benne, mintha módja volna befolyásolni, a Kebar folyó mellől, ami Jeruzsálemben történik. Később, már évtizedekkel a Templom felépülése után, a perzsa királyi udvar (Susán / Susa) egyik magas méltósága, elkötelezett, sőt, szigorúan vallásos zsidó, királyi engedéllyel évekre Jeruzsálembe megy, hogy segítsen rendbe szedni az ország ügyeit, de amikor elvégezte a dolgát, nem marad ott: vissza-, helyesebben, hazatér. Nehemjáról van szó, akinek jeruzsálemi szerepe az i. e. 440/430-as évekre esik, tehát éppen a nippuri táblák korába.

Valójában a galut volt, a Templom pusztulása után évszázadokon át, a zsidóság formálódásának színtere, a zsidóság hazája. Nem kétséges, hogy nyomban Sesbaccar megbízatása után kialakult a zsidó társadalom jellegzetes erec és galut kettős szerkezete, vagyis az ország ismét jelentős tényezővé vált, mint ahogy nyilván az i. e. 6. században sem volt kietlen és puszta. Mindamellett, a zsidó élet változásai az i. e. 6. században, és részben még az 5. században is, alapjában véve Babilóniában mentek végbe. Ezért nincs okunk arra, hogy azt a mintát, amely a Murasú-levéltár okmányaiból a zsidó identitás alakulásáról kibontakozik, pusztán kronológiai okokból a Jeruzsálemben végbement változások és események visszahatásának tudjuk be. A Nippur környéki stetlekben vagy Babilónban élő zsidók társadalma, mondhatni, öntörvényűen változott, és alakította ki fokozatosan azokat az állapotokat, amelyeket a Murasú-okmányok a fogság kezdete után másfél évszázaddal tükröznek. A Murasú-levéltár zsidókra vonatkozó anyagából elénk rajzolódó trendeket alighanem érvényesnek kell tekintenünk már az i. e. 6. századra nézve is.

A Murasú-okmányok mintegy oldalnézetből, kívülről mutatják a babilóni zsidók egyéni és közösségi stratégiáit identitásuk megőrzésére. Csak azokat az elemeket, amelyek a környező nem-zsidó társadalom, a *society at large* számára is észlelhetők voltak. Sokkal bensőségesebb kép bontakozik ki előttünk – "belső", a szónak abban az értelmében is, hogy belülről megrajzolt –, ha a fogság nagy prófétáit hallgatjuk. Ezékielt az i. e. 6. század első harmadából (keltezett beszédei i. e. 593 és 571 közé esnek), illetve a "Babilóni Névtelen"-t a század közepéről.

Ezékiel, aki alighanem a fiatal királlyal együtt érkezett Babilóniába, a távolból tehetetlenül éli át Júda és Jeruzsálem pusztulását, töpreng afölött, mi volt a végzetes események oka, gyötri magát, hogy mi van otthon, mi van a templomban (Ez. 8) és kezd látomásokban gondolkozni arról, milyennek kell lennie az új Templomnak és az új közösségnek, ha majd lehetnek, lesznek (Ez. 40–48). A jövő perspektivájából nézve, Ezékiel csak elégedetlen lehet a környezetével, véleményét intelmekben, korholó és figyelmeztető beszédekben fogalmazza meg (lásd Ez. 24,20; 33,2 stb.), Jahve nevében, sohasem szelíden.

Ezékiel, és nyilván sokan mások is, akikről név szerint nem is tudunk, a fogság első évtizedeiben, az első nemzedékben a Babilóniában élő zsidóság belső kohézióját próbálták fenntartani – szolidaritását, ha minden ízében vallásos tevékenységüknek társadalmi vetületét nézzük. Babilóniában a zsidó vallás láthatóan nem kultuszban élt. A kultusz fenntartotta közösség helyére a galutban a magatartás és a szó (ima, beszéd, vita, magyarázat) közössége lépett. Ehhez nem kellett templom, elég volt egy helyiség, ahol összegyűlhetnek az emberek. Ez, ha "kisebb" is, mint a jeruzsálemi szentély volt , hiszen csak egyénekre vagy kis csoportokra vonatkozhat, talán mégis tágasabb. Jahve önmagáról mondja, hogy "kis szentély" (*miqdás meat*) lesz azok számára, akik (más) országokban élnek (vö. Ez. 11,16). A babilóni fogságban, javarészt a próféták és más értelmiségiek – mindenekelőtt az írnokok – tevékenységének eredményeképpen, a vallás mint magatartás a zsidó identitás meghatározó tényezőjévé lett.

A góla, már csak a lélekszám miatt is, nyilván nem volt homogén tömeg. Nem lehetett az vallási szempontból sem. Jósijjáhu reformjai és a fogság kezdete között mindössze néhány évtized telt el: a vallási reform mind Júdában, mind pedig – s még inkább – a galutban jobbára változatlanul csupán program volt. A vallásosság különféle korábbi formái és változatai természetes módon éltek tovább. Egyiptomban, az Elephantiné szigetén élő zsidók minden különösebb aggály nélkül Jahve-templomot építettek maguknak (i. e. 500 k. ?), s az i. e. 5. században, amíg a katonai jellegű (határőr) település állt, ez a tény nem zavarta sem

őket, sem a jeruzsálemi Templom papjait abban, hogy a szertartás – többek között az áldozatok – ügyeit illetően állandó levelezést: véleménycserét tartsanak fenn egymás között.

Magatartás-zsidóság

Kissé különösnek látszik számunkra, hogy Ezékiel a "fogság"-ban is a vallásosságnak ugyanazon jelenségei – torzulásai, elfajulásai – ellen harcol, mint az elődei, még otthon, régebben, a buzgó Jahve-vallás és a jeruzsálemi kultusz kizárólagossága szolgálatában. A zsidók, mondja Ezékiel, a "fogság"-ban is bálványszobrokat (*gillul*) tartanak a lakásukban (vö. Ez. 14,3), a magaslatokra (*báma*, de talán nem "domb", hanem emelvény, pódium, amelyen oltár áll) járnak imádkozni (20,29), gyermeküket – alighanem közönséges tisztító szertartással van dolgunk – tűz fölé tartják (20,31). A régi vallásosság formái ezek, nem feltétlenül más istenek kultusza, Jósijjáhu reformjai előtt némelyikük még a Jahve-valláshoz is hozzátartozott. A reform-kultusznak még nem volt érkezése végképp megszüntetni őket, és bizonyára sokan a fogságban is folytatták, amit otthon megszoktak, már csak jámborságból is, szívük ártatlanságában. Amikor Ezékiel a kultusz régi – és, persze, részben idegen – formái ellen küzdött, nem egyszerűen a Jósijjáhu-féle jahvizmust propagálta. Ennél talán fontosabb, hogy a magatartás-zsidóságot akarta normává tenni. Aki a bálványszobrokhoz imádkozik, annak a zsidó néphez nem lehet semmi köze (vö. Ez. 14,8).

Ezékiel szövegéből kiolvasható, hogy a magatartás-zsidóság legfontosabb követelménye a fogságban a szombat megtartása (vö. kül. Ez. 20,12 skk.). S ezzel visszaérkeztünk a Murasú-levéltár anyagához. Emlékszünk rá, a cég zsidó üzletfelei megtartották a szombatot. Nem maradhat fenn kétség az iránt, hogy az ékírásos szövegekben valóban a zsidó identitás lényeges elemei tükröződnek, s biztosak lehetünk abban is, hogy a galut társadalma az i. e. 6. század elejétől kezdődően szerves módon fejlődött. Ezékiel kortársai és a Murasú-okmányokból ismert zsidók: ugyanaz a "fogság", ugyanaz a zsidó társadalom.

Identitás a magánszférában

A "fogság"-ban a zsidó identitás jobbára leszorult a magánélet szintjére. Ez adja meg a jelentőségét a magatartás-zsidóság programjának. A szombat megtartása és az étkezési tisztaság előírásai mellett mint harmadik eleme valószínűleg a körülmetélés is a korábbihoz képest nagyobb jelentőséget kapott. Egyiptomtól és Elő-Ázsia nyugati térségének

több népétől (Ammon, Moáb, Fönícia stb.) eltérően, Babilóniában nem volt szokásban a férfiak fitymájának eltávolítása, már zsenge csecsemőkorban, s ezért ez a megkülönböztető jel a "fogság"-ban szinte több értelmet nyert, mint amivel korábban bírt, otthon, az országban, ahol jóformán csak a filiszteusok szokásaihoz mérve jelentett különbséget. Ezékiel szerint szörnyű sors vár a túlvilágon azokra, akik nincsenek körülmetélve (vö. Ez. 28,8-10; 31,18; 32 stb.); a fenyegetésnek a babilóniak számára nem volt semmi értelme, csak a zsidóknak szólhatott. A körülmetélés, Ábrahám szövetségének jele (vö. Gen, 17,10-14; Lev. 12,3; Num. 15,37-41 stb.), a "fogság"-ban a zsidó szolidaritást erősítette. A körülmetéletlen szó (*árél*) hovatovább a "szenny", "mocsok", "tisztátalanság" jelentést vette fel; elterjednek az ilyen kifejezések: "körülmetéletlen fül" (Jer. 6,10), "körülmetéletlen ajak" (Ex. 6,12; 6,30) vagy éppen "körülmetéletlen szív" (Ez. 44,9). Szó szerint mind képtelenség: csak jelentésváltozásról, metaforikus szóhasználatról lehet szó.

Sabbat, kasrut, körülmetélés: a zsidó identitás e három megkülönböztető jelének, a dolog természete szerint, csak a magánéletben, a legszűkebb családi körben lehet érvényt szerezni. A "rejtőzködő" identitást szolgálják. Inkább megkülönböztetnek, a magunk számára, mint elkülönítenek. Inkább a család és a csoport belső kohéziójának eszközei, mint a többiekkel való szembenállásé. A fogságban, érthetően, szinte magát a vallást jelentik.

Magánházakban, a hagyományokról

A jeruzsálemi templomi kultusz Babilónban nem folytatódhatott. Ebben a – negativ – vonatkozásban Jósijjáhu kultikus reformja tökéletes sikert ért el. Nem voltak szertartások, áldozatok, nem voltak nagy, látványos ünnepek. A zsidóság mint csoport vagy közösség Babilóniában nem tudott nagyobb tömegben összejönni. Magánházakban, amelyekről Ezékieltől tudunk, nem sokan férhettek el. Összezsúfolódva is legfeljebb húsz-harminc ember talán? Nem lévén szertartás, a csoportos együttléteknek csak az élőbeszéd adhatott tartalmat. A beszéd, egyrészt, mint Ezékiel beszédei "Júda vénei"-hez, prófétai, látomásos vagy oktató beszédek; másrészt pedig, szinte olyanformán, mint a – későbbi – talmudi beszélgetések: a tüzetes megvitatás, mondások és szövegek, történetek és ügyek körülményes, hosszadalmas megtárgyalása. Talán még nem csupa kész, végleges szövegé. Talán mindenki csak elmondta, amit tudott: hallott vagy tanult. Lakás-egyetemek, ezeket ismerjük mi is; lakás-minján. De így állt össze, sokféle részletből, sok változatból, a hagyomány teljessége.

Régóta tudott dolog, hogy a Biblia szövegében nem egyszer ugyanazoknak a történeteknek a különböző változatai állnak egymás mellett,

sőt, egymásba ékelődve, különbözők, olykor egymásnak ellentmondók. A hagyomány effajta felhalmozódásához az életbeli hátteret alighanem a fogság állapotaiban kell keresnünk. A babilóni tudományosság közegében a gyűjtés, a változatok egyesítése magától értetődő volt. Kumulativ igazság: a történetek eltérő változatait nem összhangba kell hozni egymással, a tételek vagy vélemények ellentmondásait nem kiküszöbölni vagy feloldani; éppen ellenkezőleg: egymás mellé állítani valamennyit, mert éppen együtt adnak teljes képet az igazságról. Ez volt az ókori Keleten a tudomány legfőbb módszere. Ez a módszer érvényesül a Bibliában is.

A hagyományok közösség-megtartó erejéről nem kell külön beszélnem. S elég, ha csak futólag utalok a minden kisebbség életében fontos sikertörténetek szerepére. "Látod, micsoda tehetség? A mienk! (*Ona nasa*!)" – súgta oda nekem csillogó szemmel leningrádi zenetanár barátnőm még a "70-es évek elején egy hangversenyen, Haydn C-dur gordonkaversenyének két tétele között, Natalja Gutmanról. Nemcsak azt értettem meg hirtelen, hogy (mindketten) zsidók: azt is, hogy bizonyos helyzetekben, s ilyen a háttérbe szorított kisebbségi lét is, a büszkeség is tényezője az identitásnak. Hasonló büszkeséget érezhettek a zsidók is, Bábel vizei mellett, a fűzfák alatt, ha Dániel történetét hallgatták. A diaszpora-novella: történet egy zsidóról, legyen férfi vagy nő, aki a lehető legmagasabb pozicióba emelkedik, legalább neki sikerült, színtiszta sikertörténet.

A közösség legnyomasztóbb közös emléke a "fogság"-ban Jeruzsálem pusztulása volt. Cijjont nem lehet feledni (vö. Zsolt. 137,1); nem szabad! Az első pusztulás, a *hurban* emléke több, mint gyászünnep. A hagyomány addig-addig dolgozik a dátumokon, míg végül a zsidóság minden nagy katasztrófája is rendre ugyanerre a napra esik. A Misna (Taan. IV, 6) szerint ezek a tragikus események: az isteni közlés, hogy a kivonulás nemzedéke nem léphet be az ígéret földjére; az Első és a Második Templom pusztulása; a Bar Kosziba (Kochba) felkelés leverése; Jeruzsálem földig rombolása. Utóbb ebbe a sorba került még a zsidók kiűzetése Spanyolországból stb. Nem ironikusan mondom, inkább megnyugodva a szimbolikus gondolkodás idő-szerkesztő szemléletének erejében: ha a holocaust eseményei egyetlen naphoz volnának köthetők, évszázadnyi távolságból ez is, biztos vagyok benne, csak tisa be-áb lehetne.

Fölkent és felszabadító

A zsidók éltek Babilóniában, földjük volt, házuk, esetleg rabszolgáik, többen meggazdagodtak közülük, ki így, ki úgy, de beépültek a babilóni társadalomba. Az a remény, amit Ezékiel még kínált a hazatérésre, csak

nagyon általános ígéret volt. Két, idestova három emberöltőnyi idő múltán, az i. e. 540-es években, drámai változások mentek végbe a világpolitikában. Az ország belső meggyengülése és a feszültség kiéleződése Babilón és a perzsa állam között, melynek jelei Nabú-naid (i. e. 555–539) trónralépésének kezdetétől láthatók voltak: a válság gyakorlati lehetőséget csillantott fel.

A "Babilóni Névtelen" korában, az i. e. 540-es években Babilón világuralmára már a perzsa birodalom árnyéka vetül. A névtelen próféta szabadulást hirdet, azt, hogy Kürosz a Jahve szándékát viszi véghez (lásd Jes. 41,1-2; 44,28 stb.), szerepére – hogy az idegen hatalmat leverje – nem más: maga Jahve választotta ki ("fölkente", mint hajdan a királyokat, lásd Jes. 45,1), ő lesz a *góél*, a felszabadító. Vigasztalja a népét, a közeli hazatérést ígéri neki, Júda újjáépítését, valóságos új világrendet (lásd Jes. 51,6 skk.; 52,7 skk.). Jahve szenvedő szolgája (*ebed*), ti. maga Izráel, számos más értelmezéssel ellentétben a szövegösszefüggés egyszerűen ezt az értelmezést sugallja: *ebed Jahve*, azaz a most a galutban élő zsidó nép (!) (vö. Jes. 49,3), a mi népünk, mi magunk, meg fog, meg fogunk újulni, Jahve hűséges szolgája, a zsidó nép, megvalósítja az igazságosságot, és ezzel más népeknek is például szolgál majd (vö. Jes. 42,1 skk.; 53,12), "világosság lesz a többi nép – ti. a nem-zsidók (gojim) – számára" (Jes. 42,6; 49,6; 51,4), "örök jelkép" (Jes. 55,13). A "Babilóni Névtelen" oly erősen bízik Küroszban, hogy később Josephus egyenesen arra gondol majd, a perzsa király eleve tudott a próféciájáról, elolvasta, átgondolta (Ant. XI, 1,2 = # 5-6), és a hatása alatt cselekedett.

Babilóni cionisták

A felkészülést a most kínálkozó lehetőség megvalósítására a fogság korának prófétái mutatják. Az i. e. 540-es években névtelen kisprófeták Babilón elleni jövendölései kerültek forgalomba, részben a galutban, részben azonban talán Jeruzsálemben. Az utóbbiak is minden bizonnyal eljutottak Babilóniába (a szövegek Jesája, illetve Jeremiás könyvében maradtak fenn (lásd Jes. 13; 14,1-23; Jer. 50-51 stb.).

Egy igazán jelentékeny személyiség, a költőként is kiváló "Babilóni Névtelen" a legjobb költészet kardját emeli fel Babilónra: gúnyt űz az ország isteneiből, nem éppen teológiai érvekkel, inkább csak csúfolva őket: ezek az istenek állatok hátán állnak (Jes. 46,1), cipelni kell őket, ti. a körmenetek alkalmából (46,2), fogságba kerülhetnek maguk is (uo.). Minden, amit mond, igaz. A mezopotámiai istenek alakja valóban – igen gyakori szobor vagy dombormű ábrázolás – állat hátán áll; szobraikat papok viszik a szertartási menetben; a meghódított ország isteneinek szobrait, hogy az ellenségnek ne segíthessenek tovább, a háborúk győztese rendszerint magával vitte, zsákmányul.

A "Babilóni Névtelen" szövege a részletekben is otthon van, megnevezi "Bél" és "Nebó" isteneket, azaz Mardukot és Nabút. Ebben a korban a két istenség Babilón, illetve Barszip főistene: világos, hogy a zsidó Babilóniában vagyunk. A próféta a galuthoz szól, s ha gúnyos, támadó vagy éppen kihívóan ellenséges: azért, hogy az idegenség érzését ébressze föl, hogy elszakítsa a zsidókat a babilóni közegtől.

A babilóni lakosság nem lehetett, nem is volt ellenséges a zsidókhoz. Ha netán idegennek tekintette őket, ami négy-öt évtized együttélés után egyáltalán nem vehető biztosnak: inkább némi érdeklődést mutathatott a sajátszerűségük iránt. Énekeljetek nekünk valamit a zsidó dalokból (*síré cijjón*) (Zsolt. 137,3). Nem és nem: ha összemelegedünk a sanyargatóinkkal (!), elfelejtjük Jeruzsálemet. A diaszpora-zsidóságnak át kell alakulnia Jeruzsálembe készülő zsidósággá. Ez a program, s a folyamat, melyet kiváltott, nyugodtan nevezhető részleges – de egyre növekvő mértékű – zsidó disszimilációnak, amely végül is bizonyos körökben nyilvánvaló disz-integrációba váltott át). A feladat, amit a "Babilóni Névtelen", és alkalmasint sokan mások is, felismertek, az volt, hogy erősítsék a galut népében a hajdani haza emlékét. Jeruzsálemet, persze, nem felejtette el senki; de azért odaköltözni, ennyi idő után, már nem nagyon akartak. Ha a vonzás gyenge, sokkal erősebb taszításra van szükség. Jeruzsálem pusztulásának emlékéből gyűlöletet kell kikovácsolni. A csoport-kohézió, ami a babilóni zsidóságban élt, most egy régi-új elemmel bővült: az újra-fogalmazott ellenség-képpel. Babilónt gyűlölni kell. Bábel asszonyai, ártottatok nekünk. Öröm lesz számunkra a bosszú. Öröm lesz, ha ölbéli gyermekeiteket valaki majd felkapja és a sziklához csapja (Zsolt. 137,8-9).

Az i. e. 540-es évek vége (a "Babilóni Névtelen" kora) és az i. e. 520-as évek vége (mint mindjárt látni fogjuk: Zerubbábel kora) között nagyjából két vagy két és fél évtized telt el. Ha eseménytörténeti és kronológiai feltevéseim nem mind merő tévedések: ez alatt az idő alatt kellett megszerveződnie Babilóniában az első – a Jeruzsálemi Biblia szóhasználatát követve – cionisták csoportjainak, akik majd elindulnak Jeruzsálembe, újjáépíteni a Templomot és felépíteni az új Júdát. Később mások is követni fogják őket.

Hogy a zsidók hazatérhettek Jeruzsálembe, tulajdonképpen mégiscsak Nabú-kudurri-uszur királynak köszönhető. A várost hidegvérrel – gondold meg: egy hónappal az ostrom után – elpusztította, a királyt, akit korábban egyébként ő ültetett a trónra, s akit a katonái menekülés közben fogtak el, ítélőszéke elé állította és büntetésül megvakította, a lakosság színe-javát fogolyként Babilóniába vitte: de telepeseket, mint az asszírok tették Sómrónban, nem küldött a városba. Nebúkadneccar figyelmeztető jelül romokban hagyta Jeruzsálemet. Mint Elias Bickerman megjegyzi, ezúttal is a sors vagy a szerencse irányította a világtör-

ténelem menetét. Ha babilóni telepesek érkeznek Jeruzsálembe, nem lett volna lehetséges a hazatérés a "fogság"-ból, s nem lett volna sem judaizmus, sem kereszténység, sem pedig iszlám.

A nagykirály bizalmából

A babilóni cionisták eddig csak szavakkal gerjesztett vágya hirtelen valóságos lehetőséggé változott, amikor i. e. 539 őszén Kürosz elfoglalta Babilónt. Az Achaimenida dinasztia általános politikája volt, hogy a birodalomhoz tartozó népek viszonylag szabadon intézhetik belső ügyeiket. Maga Kürosz is felszabadítónak tekintette – és hirdette – magát, tanúskodik erről a Babilónba való bevonulás után kiadott kiáltványa, az ún. Kürosz-cylinder akkád nyelvű felirata, melyben egyébként az isteni felhatalmazásra és a felszabadításra vonatkozó formulák egybecsengenek a "Babilóni Névtelen" szavaival, azzal a különbséggel mindössze, hogy az egyikben a végső instancia Marduk, a másikban pedig Jahve. Nyilván mindkét szöveg a babilóni papi körökben általános Nabú-naid ellenes hangulatból merített, s a "Babilóni Névtelen" is, óhatatlanul, a kor és a környezet papi frazeológiáját használta.

Kürosz, a királyok királya, a nagykirály, akinek Babilón elfoglalásával az egész birodalom úgyszólván az ölébe hullott, a fennhatósága alá került tartományoknak bizonyos belső autonomiát engedélyezett. Nyilván nem Júda volt az egyetlen, bár csak rá vonatkozóan van pozitiv forrásunk, ti. a király leiratának arámi szövege (lásd Ezra 6,3-5), amely egy korábbi, közelebbről, babilóni uralkodásának 1. évében kiadott általános rendeletét (igen laza héber parafrázisát lásd Ezra 1,2-4) újólag, és most már specifikusan Jeruzsálem vonatkozásában, megerősíti.

Kürosz rendeletének szövege – szoros értelmezésben – csak a jeruzsálemi Templom újjáépítését engedélyezi. Inkább csak szimbolikus aktus, és nem a zsidók vagy Júda valódi felszabadítása; már csak azért sem, mert Júda a továbbiakban a babilóni birodalom helyett, természetesen, a perzsa birodalom része volt. A szimbolikus aktus azonban hagyományosan együtt járt a Templom kincseinek visszaszolgáltatásával.

Hajdan a jeruzsálemi Templomban nem volt istenszobor. Babilóni szemmel nézve, Júdában a Templom istenségének erejét a szertartási edények, eszközök, kellékek testesítették meg. Szobrok helyett ezeket vitték magukkal a zsákmányban. A templomi theszaurothéka kincseit nem mint közönséges zsákmányt helyezték el Babilónban: a jeruzsálemi templomi kincstár mintegy fogoly volt, az istenség státusában. Nem az arany és ezüst mennyiségéről mondom, mert a Bibliában közölt számokat nincs módunk ellenőrizni, hanem a kincs egészéről: ha a babilóni szokásokat nézzük, a király győzelmeinek reprezentációját: amikor

Babilón a perzsák kezére jutott, a jeruzsálemi Templom kincseinek feltétlenül ott kellett lenniük Marduk templomában, a kincstárban (vö. Ezra 1,7; 5,14). S ha a király elrendelte a visszaszolgáltatásukat, kézenfekvő volt, hogy a babilóni zsidó körökből a legmagasabb rangú személyt bízza meg a feladattal.

Ebben az időben Jehójákin király legkevesebb 75 éves lett volna; bizonyára nem élt már. Ki más lehetett volna a legmagasabb rangú zsidó személy, ha nem a volt vendég-király valamelyik fia? Nyilván már csak Sesbaccar – mellesleg: a negyedszülött fiú (vö. I Krón. 3,18) – volt életben, vagy ő volt a legtekintélyesebb közülük, így esett rá a választás, Júda fejedelmére. Sesbaccar küldetését egyébként örömmel vette tudomásul a "Babilóni Névtelen" (lásd Jes. 52,11-12).

Alija

A rendelkezésünkre álló beszámolókban némi zavar mutatkozik abban a tekintetben, hogy mikor ment el a hazatelepülők legelső csoportja, s ki vezette őket. Nem esik szó arról, mi történt utóbb Sesbaccarral, s hogyan került Zerubbábel a jeruzsálemi események középpontjába. Megbízatása idején Sesbaccar már közel 60 éves lehetett. Meghalt volna hamarosan? Vagy visszament Babilónba, hogy a Dávid-ház egy másik tagja, neki magának az unokaöccse, legidősebb bátyjának a fia lépjen a helyére? Mindenesetre, Zerubbábel Sesbaccarnak aligha a munkatársa volt, hanem inkább az utódja, amit mutat az is, hogy mindketten a perzsa birodalmi adminisztráció helyi képviselői voltak, és ebben a minőségükben pontosan ugyanazokat a címeket viselték.

Lehetséges, hogy Zerubbábel, aki a Templom újjáépítésének élén állt, egyáltalán nem Sesbaccarral együtt ment Jeruzsálembe, hanem csak bizonyos idővel később. Nagyobb néptömegek átköltözését a birodalom nyugati részeibe, ez esetben Babilóniából Júdába, csak a perzsák egyiptomi hadjáratai tettek lehetővé (i. e. 526/525). Josephus, aki szerint Zerubbábelt Dareiosz királyhoz (i. e. 522–486) régi barátság *(palaia philia)* fűzte (vö. Ant. XI, 3,1 = # 32), valamint a Templom újjáépítésén végzett munkálatok története, ahogyan ezt a Bibliából ismerjük, arra engednek következtetni, hogy Zerubbábel legkorábban az i. e. 520-as évek legvégén kezdhette meg érdemi tevékenységét Jeruzsálemben, Jésua ben Jocádáq főpap társaságában. A kortársak, Haggaj és Zekarja próféták, minden kronológiai adatukkal a Dareiosz trónra lépte és a perzsa birodalom elleni nagy felkelések leverését követő első évek (i. e. 520 k.) mellett tanúskodnak. Dareiosz Babilóniában is két trónkövetelő lázadását számolta fel; egy ideig nyilván eléggé bizonytalan közállapotok voltak az országban, hűség – loyalitás – fejében könnyű lehetett kedvezményeket kapni a királytól. S végül, említettem, a zsidó iroda-

lomban is van hagyománya annak a számításnak, hogy a babilóni fogság hatvanhat éven át tartott; ez éppen az i. e. 587/586 és i. e. 521/520 között eltelt évek száma volna.

A galutból hazatérők hosszú jegyzéke (Ezra 2,1-70 és Neh. 7,6-22) mintegy ötvenezer emberről emlékezik meg, beleértve a teljes létszám egy-hetednyi részét kitevő szolganépet is. A felsorolás főként nagycsaládokat vagy nemzetségeket (*bét-ab*) rögzít, közülük némelyik több ezer főt számlál. A számokat nem tudjuk ellenőrizni. Ennyi ember nem lehet egyetlen csoport, Sesbaccar vagy Zerubbábel csapata. A jegyzék nyilván összegezés: bizonyára azok szerepelnek benne, mégpedig egy teoretikusan kialakított rendszer szerint, akik az első – körülbelül – háromnegyed évszázad során, különböző időpontokban hazatelepültek.

Az ötvenezer ember, ha így nézzük, már nem is olyan sok. Megoszlik legalább három vagy négy alija között; ezek: Sesbaccar kis csoportja (i. e. 538 k.), a Zerubbábel vezetésével alijázó nagyobb tömeg (i. e. 520 k.), az Ezra társaságában hazatérők, köztük sok pap (i. e. 458 k.), végül, azok, akiket Nehemja vitt magával (i. e. 445 k.). De kétségen kívül voltak más csoportok is, még némely csoport vezetőinek a neve is fennmaradt (lásd Ezra 2,2; Neh. 7,7), jóllehet nem tudjuk bibliai elbeszéléshez kapcsolni őket, s ezért nem illeszthetők be a kronológiai rendbe sem.

Feltűnő, hogy az alijázók (*olim*) közül egyik-másik nem tudja megmondani, melyik nemzetséghez tartozik, s akad, aki még azt sem tudja, zsidó-e egyáltalán (vö. Ezra 2,59).

Szitált finomliszt

Van egy – igaz, kései – apokrif irat, az ún. Jeremiás-apokryphon (*Paraleipomena Ieremiou*), másképp: Baruch IV. könyve, amely valóságos írói képzelőerővel, az elbeszélő szövegek életszerű szuggesztivitásával mutatja be a babilóni zsidó társadalom állapotait és érzelmeit közvetlenül az alija előtt. A fiktiv történetben maga Jeremiás hívta Jeruzsálembe a fogságban élőket, mégis, a legtöbben közülük – mint Mózes hajdanában – nem kelhetnek át a Jordánon: babilóni férjük vagy feleségük van. Nem az a baj, hogy nem volnának zsidók: ha nem tartanák jó zsidónak magukat, és persze, a családjukat is, nem is indultak volna el; a baj az, hogy "vegyes" házasságban élnek. A szöveg már Ezrának a "vegyes" házasságot (zsidó és nem-zsidó házasságát) tiltó szigorú rendelkezései (lásd Ezra 10 stb.) után keletkezett, de minden anakronizmusa mellett is jelezni tudja, hogy a zsidóság az évek-évtizedek során erős gyökereket eresztett Babilóniában.

A "vegyes"-házasság (*inter-marriage*) problémája a Bibliában csak a Júdában élő zsidók vonatkozásában merül fel. Ezra és Nehemja tiltó rendelkezései és könyörtelen-következetes intézkedései csak azokat

érintik, akik az országban laknak. A Biblia elbeszélésében a fogság és az ország között éppen a "tisztaság" (*tohora*) teszi a különbséget. A *tisztaság* meghatározása, anthropológiai értelemben, mindig választóvonal a "mi" és az "ők" között. A galutban van "vegyes" házasság; a góla eleve nem tiszta. Az ország tiszta, illetve tiszta kell hogy legyen, ezért nincs benne vegyes házasság: nem lehet. A Biblia leírása a "vegyes" házasságok megtiltásáról – és felbontásáról – a rossz *versus* jó duális oppozicióra épül.

Más képet nyerünk a dologról a rabbinikus irodalomból.

A Misna (Qiddusin IV, 1-8), és hozzá kapcsolódva mindkét Talmud, a babilóni igen tüzetesen (bT Qid. IV, 1-8 = p. 69A-78B), de bizonyos részletességgel a jeruzsálemi is (pT Qid. IV, 1-7) leírják, mik a szabályok, és mérlegelik – a talmudi kazuisztika vagy eset-jog kumulativ, azaz egyedi esetek egymás mellé állítása révén általánosító tudományosságának módszerével –, hogy a szabályok miképpen érvényesíthetők minden lehetséges, de akár csak elképzelhető esetben. A Toszefta kiegészítései (T Qid. V, 1-5) babilóniai vonatkozásban nem tartalmaznak újabb elemeket.

A tiszta származásnak (*szólet neqía*, szó szerint: "szitált, tiszta finomliszt") roppant nagy jelentősége van: a papi tisztségekre kvalifikál; a nem tiszta, "vegyes" vagy "kevert" származás (*ísza*, "kovász") pedig kizáró ok. (A héber szakkifejezések utalásai a *maccot*-tal kapcsolatos előírások nyomán érthetők meg.) A származást csak a házasságkötéskor kell vizsgálni, hogy eldönthető legyen a majdani gyermekek státusa.

A Misna (i. h.) a zsidóságon belül tíz származási osztályt vagy "kaszt"-ot (*johaszin*) különböztet meg. Csak röviden ismertetem őket; ebben az összefüggésben nem az egyes osztályok pontos meghatározása a fontos, hanem magának a rendszernek a felépítése. (1) Papok (*kohanim*); (2) léviták; (3) "izráeliek": az eredetileg izráeli illetőségű családok leszármazottjai; (4) a diszkvalifikált papok (*halálim*): akik egy kohén státusú személynek nem a státusa szerinti házasságából származnak; (5) "jövevények" (*gérim*): akik betértek a zsidóságba, prozeliták; (6) felszabadított (zsidó) rabszolgák (*harurim*); (7) törvénytelen (mondd nyugodtan: zabi, bastard) származású személyek (*mamzérim*): akik tiltott kapcsolatból származnak; (8) a hajdani "gibeoniak" (tágabb értelemben: az Első Templom korában az országban élő nem-zsidó népek, szolganépek) leszármazottjai (*netinim*), akiket egykor nem tekintettek teljes értékű zsidóknak, valójában alighanem a kézművesek, mesteremberek, a nagy ("királyi") műhelyek alkalmazottai; (9) a "hallgatók" (*setukim*): akik nem tudják, ki volt az apjuk (de az anyjuk, persze, zsidó volt); (10) a "talált (gyermekek)" (*aszufim*), akiknek mind az apja, mind az anyja ismeretlen. A Misna szövege, a pontosság kedvéért legyen mondva, mindenütt jelzős szerkezeteket használ: "papi osztály (*johész kohanim*)" stb.

A gyermek az apa státusát követi. De pap gyermeke csak akkor, ha anyja az (1)–(3) osztály valamelyikébe tartozik; a (2)–(6) osztályhoz tartozók gyermeke, ha anyja is ezen osztályok valamelyikéhez tartozik; s az (5)–(10) osztályhoz tartozók gyermeke, ugyancsak ha anyja is ezen osztályok valamelyikéhez tartozik.

Ebben az összefüggésben nem érdemes föltenni a kérdést, hogy mi realitása lehetett, mondjuk, a gibeoni származás nyilvántartásának Ezra korában, s még inkább a Misna idején. Nyilvánvaló, hogy az elnevezések, legalább a (3) és a (8) osztály esetében, csupán történeti értékkel bírtak, és nem tényleges származást jelölnek, hanem formalizált státust. Talán még azt sem érdemes megkérdeznünk, mi a konkrét célja a szabályozásnak. A Misna korában nincsen Templom, nincs főpap sem. De lesz. A szabályozás irodalmi kerete a Második Templom közösségének felállítása, Ezra reformjai. A "lesz" a szöveg szerint erre vonatkozik. De a Misna egyetemes érvényű – örök időkre szóló – szabályokat állít fel, mégpedig a hagyomány alapján, s ezért tudatosan követi a hagyományos terminológiát. Elvégre, tudnunk kell, hogy ha van Templom, ki lehet főpap. (Mert egyszer majd lesz.) S a kohanita származás jelentősége mind a mai napig csorbítatlanul él a zsidóságban, minden érintett család számontartja, sőt, aki zsidó módon él, figyelemmel van a kohén státusból adódó követelményekre: privilégiumokra (elsőség a Tóra-olvasásban, az asztali áldás elmondása stb.) és tilalmakra (közvetlen érintkezés holttesttel stb.) vagy korlátozásokra (temetőlátogatás stb.) egyaránt.

A házassági szabályok jellege, látszólag, diszkriminativ. Közelebbről nézve azonban mondhatni, éppen ellenkezőleg, azt is, hogy a rendszer voltaképpen formális szabályokat állít fel arra nézve, hogyan válhat valaki teljes jogú tagjává a zsidó társadalomnak, mégpedig a zsidó identitás általánosan elfogadott elvei alapján, amely elvek szerint zsidó az, akinek az anyja zsidó, vagy aki az előírt módon csatlakozik a zsidósághoz, betér a zsidó vallásba.

Elzárkózás és befogadás

A Misna házassági osztályainak rendszere tulajdonképpen csak a papi státust védi, azzal, hogy a papok származását illetően bizonyos feltételekhez köti e státus megszerzését. Ezen túl valódi megkülönböztetést legfeljebb a mindenkori első és második generáció számára jelent, és csak a házasság elvi előnyei szempontjából. Ha a szülők mindig körültekintően jártak el a gyermekük házastársának megválasztásában, a (10) osztályba tartozó nő utódai már a harmadik nemzedékben bekerülhettek akár a legmagasabb osztályba is, a következők szerint.

Az első nemzedékben (10) nő (5) vagy (6) férfi: a gyermek (leány is) az apja státusát örökli; a második nemzedékben (5) vagy (6) nő (2) vagy

(3) férfi: a gyermek (leány is) az apja státusát örökli; a harmadik nemzedékben (2) vagy (3) nő (1) férfi: s a gyermekük, aki apja státusát örökli, már az (1) osztályba tartozik, azaz, ha fiú, kohén. Egy ponton maga a Misna is regisztrálja az (alacsony) státus fölfelé való változtatásának lehetőségét (Qid. III, 13). Ha fiú, a papi státust kapja; ha örökölte szülei és nagyszülei becsvágyát, e fiúból pap lesz. A részletekről, a szavak értelmezéséről, a fogalmak meghatározásáról, persze, a Talmudban, mint mindig, hosszadalmas és igen aprólékos viták folynak, de a végső konszenzus itt is – mint már a Bibliában (vö. Deut. 23,9 stb.) – éppen a harmadik nemzedék elfogadása körül alakul ki (lásd bT Qid. 74B–75A; pT Qid. IV, 4 stb.).

Kissé talán messzire vezet, amit mondok, de a szabályozás lényegét világossá teheti: az egész rendszer erősen hasonlít ahhoz az alkotmányos törvényhez az Egyesült Államokban, hogy elnöknek jelölni csak azt az amerikai állampolgárt lehet, aki már az országban született, de minden más közhivatalra pályázhatnak olyan személyek is, akik az állampolgárságot naturalization útján szerezték meg.

Lényeges mozzanata a Misna szóban forgó szövegrészének, hogy mindjárt az első szavaiban Babilóniára hivatkozik: "Akik Bábelből «feljöttek» (ti. az országba), tíz osztályba (tartoznak) (ti. a nők házasságának a gyermekek státusát illető kihatása szempontjából)." A továbbiak, s majd a kapcsolódó Gemárák, világossá teszik, hogy Ezráról és a babilóni "fogság"-ot követő alijáról van szó. A Misna terminológiája is merít a hazatérők jegyzékének (Ezra 2; Neh. 7) szakkifejezéseiből; ilyen, például, a *netinim*, a szolganépek osztálya.

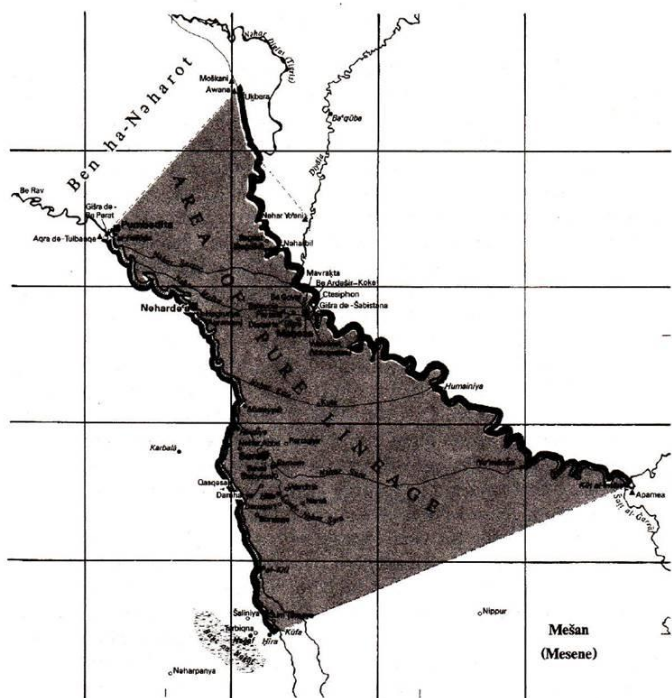
A házassági osztályok misnai rendszeréből, ha mást nem, annyit mindenképpen komolyan kell vennünk történeti szempontból, hogy a származás nyilvántartása, a házastársak megválasztása a babilóni "fogság"-ban vált a zsidó identitás fenntartásának egyik hatékony gyakorlati eszközévé. Mindkét Talmud, de kivált a babilóni, roppant becsüli a babilóni zsidókban, hogy rendkívül gondosan számontartják kinek-kinek a származását. Ebben a tekintetben bízni lehet bennük. Azt mondják, hogy a zsidó lakosság minden országban "vegyes" vagy "kevert" származású (*ísza*, "kovász") Izráel országához (= Júda) képest, de még Izráel országa is "vegyes" vagy "kevert" Babilóniához képest (bT Qid. 71A). Babilóniában a származást kifogástalannak kell tekinteni (*hezáqat bászár*), mindaddig, amíg nincs bizonyíték az ellenkezőjére (uo.). Ha valaki babilóni kiejtéssel beszél (ti. arámiul), az ember minden aggodalmaskodás nélkül feleségül adhatja hozzá a lányát (uo. 71B). Bár – mondja a Gemára – újabban sok a csaló; nyilván arra gondol, hogy akadtak mindenféle szélhámosok, akik a babilóni arámi kiejtést utánozták, hogy így szerezzék meg maguknak a magasabb státusú feleséget.

A házasságra vonatkozó szabályoknak a galut-helyzet adja meg a nyomatékot. A tilalom, és megszegésének szankcionálása, illetve a

befogadás – végső soron teljes befogadás – szabályozása a közösség önfenntartó stratégiája kisebbségi helyzetben: a populáció fennmaradásának és az identitás megtartásának eszköze.

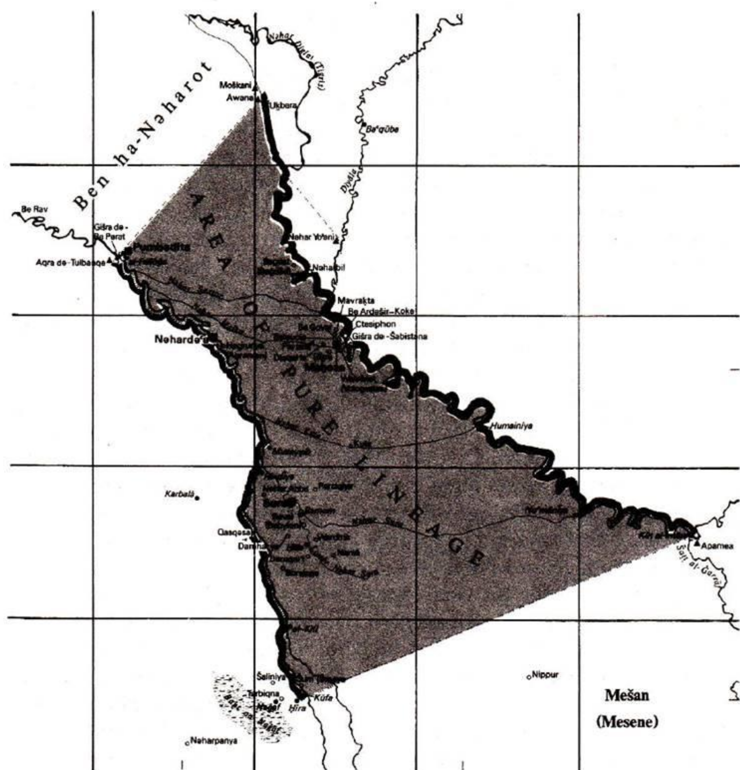
Zsidó Babilónia

Viták folytak arról, mely vidékeket kell Babilóniában a származás szempontjából tisztának tekinteni. Nos, az apró részletekben igen eltérő véleménvek között abban az egv vonatkozásban nincs semmi különb-



kétséges, az i. e. 6/5. században alapozódott meg, több, mint egy évezredre.

Nem volt csak zsidó a Babilón és Nippur közötti térség lakossága soha, még azokban az évszázadokban sem, amelyekben a Talmud, mint a most idézett "korona" szó jelzi, ezt a területet tekinti a zsidóság központjának. A Murasú-okmányok nevei alapján becsült néhány százalékos arány legfeljebb ha módosult valamelyest. Na, mondjuk, 5-6 százaléknyira. A babilóni zsidók mindig a többségben lévő nem-zsidó



21. ábra: Babilónia: A színtiszta származás térképe
(A. Oppenheimer, *Babylonia Judaica* (1983), Map I)

lakosság között laktak. Olyasformán, mint majd az askenázi zsidók az Övezetben. Igaz, hogy a Szászánida kori nagy talmudista akadémiákon, Nehardea, Szúra, Pumbedita, és más városokban is, sok százan, a legnagyobbakon közülük pedig ezren-kétezren is tanultak egyidejűleg: de azért az utcákon még ezekben a stetlekben sem csupa zsidóval találkoztál. A legtöbb településen biztosan nem ők voltak többségben. Aki akart, nem-zsidó nőt is feleségül vehetett. De ha történetesen zsidót kerestél, itt biztos lehettél abban, hogy aki zsidó, annak tiszta a származása, az színtiszta liszt.

Amikor a Babilóniában élő zsidók előtt megnyílt a lehetőség, hogy visszamenjenek a földre, amelyben "(ős) atyáik" sírja van (vö. Neh. 2,3), kiderül, hogy a nép, úgy általában, valószínűleg nem nagyon akart menni. Ez már a második-harmadik nemzedék; már otthon volt Babilóniában, és – látjuk – zsidó volt ott is, kényszer nélkül, a maga módján. Josephus azt mondja, hogy a gazdagok vonakodtak, mert féltették a vagyonukat (Ant. XI, 1,3 = # 8). Ennél azonban valamivel bonyolultabb a helyzet. Egyiküknek jószága van, jó poziciója, üzlete, a másiknak helybéli felesége, a harmadiknak kiterjedt rokonsága, és ők se mennek, a negyediknek halottai, mások csak lusták vagy kényelmesek. Jóformán senki sem akarja otthagyni Babilóniát: a galutot, hogy – bár ősei földjére – egy ismeretlen országba költözzék. Éppen a "Babilóni Névtelen" fellépte idején, Dániel könyvéből látjuk, a zsidók közül nem egy magas állást foglalt el a király, Nabú-naid, illetve fia, Bélsaccar (Bél-sarra-uszur) udvarában (vö. Dán. 5). Akik ilyen pozicióba kerültek, nem szívesen hagyták volna ott, a bizonytalan kedvéért. A többiek meg, a népesség különböző csoportjai, amennyire megítélhetjük, politikai kérdésekben többé-kevésbé ugyanúgy gondolkoztak, mint a babilóniak. Nekik Júda mégiscsak "más" ország volt már.

Van a Holt-tengeri tekercsek között egy arámi nyelvű szöveg, Nabúnaj imája, amelynek narrativ anyaga, hangneme, formulái egybevágnak Nebúkadneccar elmeháborodásának történetével Dániel könyvében (Dán. 4). A babilóni király mindkét szövegben bolond, visszavonul a pusztába, füvet eszik, állatok között él. Az ékírásos irodalomban hasonló támadásokat olvasunk Nabú-naid király ellen, szíriai és dél-arábiai hadjárata, a kortársak szemében indokolatlanul hosszúnak látszó ottani tartózkodása miatt. A szövegegyezések valószínűvé teszik, hogy Dániel könyvének 4. fejezete, talán egy arámi nyelvű zsidó iraton át, végső soron a Nabú-naid ellenes babilóni néphagyományból ered. A babilóni történeti monda zsidó változata, arámi nyelven, összhangban az ékírásos szövegekkel. Kell-e ennél nyomósabb bizonyíték arra, hogy a galut népe részese volt Babilón életének? Nemcsak a gazdaságnak, hanem a szellemi életnek is.

A babilóni zsidó közösség szellemi vezetői csak úgy tudták megszervezni az áttelepülést Jeruzsálembe, az aliját, hogy Jahve és a Cijjon-hegy nevével – mondhatni, morális nyomást alkalmazva – kiszakították megállapodott nyugalmából a galutban élők egy részét. A többiek maradtak. Az első alijával még nagyobb változás állt be a zsidó világban, mint korábban a "fogság"-gal: ettől kezdve már nem egy zsidó társadalom van, hanem – legalább – kettő, szoros kapcsolatban egymással, de azért függetlenül.

A hazatérés a babilóni fogság végét jelentette. Ez a hagyományos ítélet abból a szemléletből következik, amely, kezdve már Ezra / Nehemja könyvével, a zsidóság vallási, ethnikai és állami kontinuitását a Jeruzsálem – Babilónia – Jeruzsálem szekvenciában látja, csak ezt az egy vonalat ismeri el legitimnek. A fogság idején "jó fügék", mint Jeremiásnál olvassuk (Jer. 24), azok voltak, akik Babilónba kerültek, a többi – még mindig a füge-metaforánál vagyunk – rossz, nagyon rossz, ehetetlen. Ez a felfogás a babilóni fogság korában, az i. e. 6. században, kizárólag a galutot fogadja el hiteles zsidó közösségnek, ők voltak Izráelnek a "maradék"-a, akik fenntartották Izráelt, a nép és a vallás kontinuitását. A hazatérés után – értelemszerűen – már csak az erec zsidósága hiteles. Ebből is leginkább azok, akik a galutból tértek haza: a mindvégig Júdában élő népességgel szemben a (volt) babilóni alija. A fogság véget ért, góla nincs többé, Izráel csak Izráel földjén van, csak itt lehetséges. Az igazi zsidók azok, akik a babilóni „fogság"-ból települtek át Júdába; ők az ország vezető ereje.

A történeti elemzés nem igazolhatja ezt az erősen ideologikus beállítást. Az i.e. 6. században már kialakult, eléggé határozott formában, a zsidó élet szerveződésének egy történelmileg új mintája, a galut és erec kettősség: a többfelé élő zsidóság interakciója.

A babilóni Talmudban az áll, hogy amikor Ezra megszitálta a népet, minden fajtájából – a házassági osztályokról van szó – került azok közé, akik követték őt Jeruzsálembe, de azok közé is, akik ottmaradtak Babilóniában (bT Qid. 71B). A mondást csak úgy tudom értelmezni, mint a föl- és elismerését annak, hogy a góla és az ország zsidó társadalma a lényeges vonásaik szerint egyformák.

Az aliják nem számolták fel a fogság közösségeit. Babilóniában a zsidóság az i. e. 6/5. század fordulója után is fennmaradt. Teljes – és teljes értékű – zsidó társadalom volt. S növekedett és erősödött. Folyamatosan tudott adni a Második Templom Jeruzsálemének is. Adni: embert, szervezőtehetséget, anyagi és szellemi javakat. Ami az embert illeti: az utolsó nagyobb alija az ókorban Julianus rövid uralkodására esett, 362/363-ra, amikor a császár meghirdette a Templom újjáépítését. Nyomban ezrek költöztek Jeruzsálembe. S ami az anyagi javakat: talán már az i. e. 6. században, de legkésőbb az i. e. 5. századtól kezdve érvényesült az a rendszer, hogy a galutban élő zsidóság, kimondatlanul is mintegy az alija megváltásaképpen, anyagi támogatást adott az erecben élőknek. A Második Templom lerombolása után a babilóni zsidóság jelentős anyagi támogatása nélkül nem maradhatott volna fen az erec zsidó társadalma, a talmudi tudomány stb. A góla felmutatta a példát, hogy a zsidó élet fenn tud maradni kisebbségi körülmények között is.

A galut és a jeruzsálemi zsidó közösség kapcsolatában Nehemja története csak az egyik eset; igaz, talán a legjelentősebb. A perzsa királyi udvar magas rangú méltóságát felelősségérzete indította arra, hogy Jeruzsálembe menjen, megszervezni a zsidó közösség életét (i. e. 445 k.), de évek múltán, dolgát elvégezve, visszament a „fogság"-ba, ahol magas udvari állást töltött volt be.

És a galut egyszersmind kapott is az erectől. Kapta a biztonság tudatát, hogy van – ismét van – Izráel, van Jeruzsálem és a Templom. A bensőséges sokféleséget: hogy ugyanaz a hagyomány többféleképpen, több változatban élhet, hogy egyszerre lehet ugyanaz is, más is. A mércét, amit mindig csak egy központ adhat, *kánon*-t a tan, a törvény és a szabályok, az irodalmi corpus számára.

A Biblia szövegének első nagy egysége, a héber kánon első része, a Tóra, minden jel szerint az i. e. 5. században nyerte el többé-kevésbé végleges alakját. Alighanem Jeruzsálemben, de – fontos hangsúlyozni – aligha függetlenül a babilóni fogság tapasztalataitól. Lehetséges, például, hogy a József-történet (Gen. 36–50) végső változatának kidolgozásában már közrejátszott a diaszpora-novellákban (Dániel könyve, Eszter könyve), majd valódi elbeszélő közegében érvényesülő szellem is, a jellegzetes galut-zsidó sikertörténeteké. Főbb vonásaiban kialakult a nagy történeti könyvek szövege, amelyeknek szemléletét meghatározó módon befolyásolta a fogság korának papi tudományossága. És megkezdődött a prófétai beszédek összegyűjtése és rendszerezése. A próféták szavainak igazi rangját most adta meg a történelem: a Templom pusztulása, a "fogság", az új Jeruzsálem. A csak lassan kialakuló nagy prófétai gyűjtemények anyagában helyet kaptak a fogság prófétái is, igaz, néhányuk kivételével mind névtelenül, pontosabban, mások neve alatt. Amikor a kánon iránti igény a zsidó írástudókban fölmerült, Babilónból vették a mintát saját megoldásaik kidolgozásához. A Bibliát, ahogyan a kánon később kialakult, nyugodtan állíthatjuk, alapjában véve a babilóni fogság hozta létre.

Jeruzsálem a zsidóság központja lett; de zsidóság nemcsak Jeruzsálemben volt. A zsidó világ dinamizmusa a galut és erec tartós interakciójában gyökerezik: sokfélesége gazdagsága, ereje. Ha mindenképpen a "központ" fogalmában akarunk gondolkozni, Jeruzsálem nem körnek, hanem egy ellipszisnek az egyik központja. A másik, a mi időnkben, Babilónia.

Mégis: "no credit" a galutnak – sajnos

Bár a bibliai kánon – mint mondtam – át- és átitatódott a galut tapasztalataival, mégsem adja meg neki azt a verbális elismerést, *credit*-et, amelyet megérdemelne. Az újjászületett erec, a Második Templom közössége nem méltányolta a galut sajátszerűségét.

Arámi nyelven Dániel könyvétől a Talmudig

Mi az, amit az alija magával vitt Babilónból: ami egyszer s mindenkorra a zsidó kultúra része lett?

Akik hazamentek Jeruzsálembe vagy Júdába, babilóni kultúrát vittek magukkal. A mindennapi életben általánossá vált az arámi nyelv használata, éppúgy, mint Babilóniában volt. Dániel könyve az arámi részeiben az új köznyelvi állapotokat tükrözi. A héber nyelv nem szorult ki a használatból, de némi veretes ünnepélyességet kapott. A zsidóság, története során most először, kétnyelvű néppé vált. Biztosan előnyére. Az arámit mintegy hozzá-tanulta, ti. a héberhez. Aki a "Babilóni Névtelen"-t eredetiben olvassa, tudja, tökéletesen ép nyelv ez, nagyszerű, erőteljes héber. De az ünnepélyesség megvan, és megmarad.

Később, már az i. e. 2. században, talán a szabadságharc és az állami önállóság megteremtésével összefüggésben, a héber nyelv újra-élesztésének jelei látszanak majd: talán ennek a nyelvújító törekvésnek egyik emléke Dániel könyvének héber nyelvű bevezető fejezete és a könyv második, apokaliptikus, újabb keletű fele, ugyancsak héberül. Mindamellett, az i. e. 1. évezred második felében a zsidó világ nyelve alapjában véve az arámi volt, Elő-Ázsiában mindenhol, de a hellénizmust megelőzően, mint az elephantinéi papiruszok mutatják, másutt is. A zsidó kultúra aramaizálódását határozottan babilóni hatásnak kell tekintenünk. Az arámi nyelv Babilóniában és (Észak-)Mezopotámiában maradt a legtovább általános használatban, gondoljunk a szír vagy mandeus nyelvre és a babilóni Talmud túlnyomórészt arámi szövegére. A babilóni arámi nyelv nélkül nem volna a talmudi irodalom, nem volna zsidó kultúra.

Jól képzett írnokok

A nyelvvel együtt az írástudók a "fogság"-ból magukkal vitték Jeruzsálembe az arámi írás Mezopotámiában elterjedt változatát is, amelyet ők maguk, a régiek, asszír írásnak neveztek, s amely döntő hatással volt a héber ábécé alakulására: a kvadratikus betűformákra. A kvadratikus betűk alakja mögött nem nehéz felismernünk az ékírásos jelek grafikus összképét. A Tórát és más szent szövegeket hagyományosan nem szabad az "elavult" héber betűkkel írni, csak ezzel az "asszír" írással (Masszeket Szóferim I, 1).

Mezopotámia hatását a bibliai és későbbi zsidó irodalomra nem köthetjük a babilóni fogság korához, és nem is tekinthetjük hatásnak anélkül, hogy e szó jelentésében megszorításokat tennénk. Az i. e. 1. évezred közepéig mind a babilóni, mind a zsidó kultúra egy nagyobb

térség közös kultúrájának egyéni változatai voltak: a kölcsönhatásnak, de az egyirányú hatásoknak is, mindkét irányban.

A fogság kora után valamelyest más helyzet alakult ki. Már többször utaltam rá: sejthetően sok szellemi ember volt Babilóniában a galut zsidóságában: nemcsak Ezékiel és a "Babilóni Névtelen", s mellettük Haggaj és Zekarja próféták, akik Zerubbábellel együtt alijáztak, hanem a Babilón elleni számos kisprófécia szintén névtelen szerzői is, és még inkább azok az írástudók, "jól képzett írnok"-ok (*szófér mahír*, mint Ezráról mondják, vö. Ezra 7,6), akik a szent hagyományt – a szövegeket – fenntartották, gondozták, újabb anyaggal gazdagították. A Tóra és a prófétai iratoknak legalább egy része biztosan eleven volt a "fogság"-ban a kezdetektől mindvégig.

Mégis, a legfontosabbnak az látszik, hogy a Babilóniában felnevelkedett új zsidó értelmiség megtanult a hagyomány szövegeivel babilóni módon bánni. Valóban teljes képzettséget szereztek, mint Dániel és társai, a káld tudományban, többek között régi szövegek gondozásában és értelmezésében.

Azt hiszem, Babilónia legértékesebb hozzájárulása a zsidó kultúra fejlődéséhez a későbbi évszázadok során is éppen ez volt: a szövegértelmezés tudománya. Ebben a vonatkozásban a babilóni Talmud, más írás, más nyelv, más alapszövegek mellett is, mintha az i. e. 2-1. évezredi babilóni szövegtudomány továbbélése volna, egy újabb fejlődési szakasz. Sőt, van okunk azt hinni, hogy a babilóni szövegtudomány számos élőszóbeli módszerét egyenesen a talmudi irodalom őrizte meg számunkra. Az írnoki vagy írástudó tudományosság kifejlődése, persze, nem feltétlenül az i. e. 6. századhoz kapcsolódik, bár a kezdete biztosan ez a kor, mint a héber irodalmi kánon alakulása mutatja; a babilóni szövegtudomány több évszázad során át csiszolta magához a zsidó litterátusok tevékenységét, hogy maga aztán végül teljesen beleolvadjon a babilóni Talmud szövegmagyarázó eljárásaiba.

Tammúz a zsidó naptárban

A csoportos aliját mindig magasabb állású személyek készítették elő és vezették: nagyobb néptömegek mozgása akár a babilóni, akár pedig a perzsa birodalomban elképzelhetetlen a hatóságok jóváhagyása nélkül. Tudunk még az utazót a hatóságok figyelmébe ajánló iratokról, valóságos útlevélről is, arámi nyelven. A hazatérő zsidók, a vezetők, de az egyszerű nép is, magukkal vitték az államiság és a polgári élet megszervezésének számos tapasztalatát. Csak két dolgot említek ebből a körből.

Az egyik a hónapnevek: a hagyományos, még kanaáni eredetű zsidó hónapneveket a fogság után teljesen kiszorították a babilóniak; a zsidó

naptár ezeket használja mindmáig, s a régiek közül nem is maradt fenn mind. Ezékiel felháborodott, amikor látomásban a jeruzsálemi Templom északi kapujában a Tammúzt sirató zsidó asszonyokat látta (Ez. 8,14); tammuz hava, egyébként a mezopotámiai Dumuzi > Du'úzu > Tammúz isten sumer eredetű nevéből, mint zsidó hónapnév (tammúz) teljesen közömbös.

Ketuba és get

A másik a szerződések írásbelisége. Babilóniában az i. e. 2. évezred első harmada óta szilárd gyakorlat, hogy vagyoni vonatkozású szerződéseket írásban kell megkötni. Ennek köszönhetjük, hogy olyan gazdag a mindennapi életben előforduló ügyletek ékírásos forrásanyaga. Bizonyos típusú szerződésekre nézve Hammurapi az i. e. 18. században kinyilvánította, hogy ha nincs róluk "tábla", semmisek. A Murasú-levéltár okmányai bizonyítják, hogy a "fogság"-ban a zsidóság is hozzáidomult ehhez a gyakorlathoz.

A zsidó hagyomány a polgári jog számos területén megkívánja az írásbeliséget, olyan szerződéseknél is, amelyeknél ez a görög–római világban vagy akár a középkorban nem volt szokásos. Gondolok, például, a házassági szerződésre és a válólevélre. Aki valaha is *ketubá*-t vagy – Isten óvja meg tőle – *get*-et írt, kapott, tudja meg: a babilóni hagyomány jegyében.

Galut-tapasztalatok

S végül, itt van a galut-élmény és a galut tapasztalatai, amelyekre nem mondanám, hogy Babilón "adta" őket, de az igazság mégis az, hogy eredendően Babilónhoz kapcsolódnak. Én is a babilóni "fogság"-hoz fűzöm megjegyzéseimet.

A babilóni "fogság"-ot a zsidóság nem maga választotta, nem kereste. Nála nagyobb erők teremtették meg. De ha már "fogság"-ba került, az idegen ország, a kisebbségi helyzet: adottság lett a számára. Élethelyzet, amelyben élnie kell, amelynek változásaira figyelni és reagálnia kell. Érzékenyen, mert ettől függ a fennmaradása. Mások teremtette körülmények között, idegen közegben és eredendően kisebbségi helyzetben kell kialakítani, mindenkinek személyesen, a maga számára, de együttesen, a nagyobb közösség számára is, a stratégiát a fennmaradásra.

Babilónt nem kell szeretni. Nem akadt senki, aki szót emelt volna érte, jóllehet a végletes elítélés, mint a "Babilóni Névtelen"-é, csak az egyik szélsőség véleménye volt. Babilónban élni kell. Amit Jeremiás mond, valóban charter: házat építeni, kertet ültetni, gyermekeket nevelni. Meg-

találni a módját, hogy a "fogság"-ban, mely kegyetlen is lehet, megmaradhass annak, aki vagy. Ahogyan az ország boldogul, úgy boldogulsz te is. Most már itt, a "fogság"-ban van számodra otthon.

Részleges alkalmazkodás

Idegen vagy: minden szavad, minden tetted megfontolt legyen. Átváltozhatsz babilónivá, talán neked magadnak is, de a fiadnak vagy fiad fiának bizonyosan sikerül. Ám ha meg akarsz maradni annak, aki vagy, alkalmazkodnod kell. A babilóni galutban tisztán látszik a részleges beilleszkedés és alkalmazkodás stratégiája. Egyfajta integráció ez is: asszimiláció, bizonyos dolgokban, bizonyos mértékig. Nyelvben, már ami az ország nyelvének megtanulását illeti. Aki több nyelvben, több kultúrában otthonos, gazdagabb: több élet sokféle lehetőségeit látja, s ezzel csak növekedni fog a döntési szabadsága. Egy-két egyéb dologban is, miért ne asszimilálódnál, hiszen egyszerűbb, kényelmesebb, talán tanulsz is vele. Kissé nyeglén tán, de azt mondhatom: nincsen zsidó ház Nippurban, "zsidó" stílusú épület, pedig a város sok vályogházában, amit a régészek egy évszázad során kiástak, biztosan zsidók laktak.

Mindamellett, a beilleszkedés és alkalmazkodás csak részleges lehet, különben elveszíted magadat. Nem szabad érintenie, a kulturális anthropológia nyelvén szólva, a szimbolikus szférát. Dániel példája mutatja: a zsidó vallás lényeges követelményeit, a mindennapi életnek is azokat a mozzanatait, amelyek szabályozására a vallás igényt tart; az adott esetben az étkezési tilalmakat és előírásokat, az imádság rendjét, a szombatot. A kasrut legmélyebb indítéka nem egészségügyi racionalitás, ezt csak az újkor próbálja, a rossz lelkiismerettől indíttatva, belemagyarázni, tévesen; hanem éppen megfontolt elhatározás, ezért a szabályokhoz ragaszkodó életrend kellően rugalmas lehet, anélkül, hogy a lényegen változtatna. A körülmények kihívása, a kényszer és a kényszerűség mind az étkezés, mind a szombat tekintetében erős tudatosságra nevel: ha szüntelenül mérlegelned és választanod kell, inkább tudsz a magad ura lenni.

Részleges elzárkózás

A részleges alkalmazkodás, a másik oldalról nézve, részleges elzárkózás. Ez is része a "fogság"-ban életnek, a kisebbségi helyzetnek. Mint Dániel, a ház emeleti szobájában, vagy mint Ezékiel, a saját házadban imádkozol, akár magad vagy, akár másokkal. Azt, hogy ki vagy, titkolnod nem kell, nem is érdemes, de jelezni is csak akkor, ha az, akivel

közlöd, tulajdonképpen tudja maga is, hiszen ő is egy a tieid közül. Az identitás közlésének vannak kódjai: név, viselkedés, életvitel. Meg kell fontolnod, milyen kódot választasz, mit mutatsz meg magadból, mit közölsz. Helyesebben, kinek mit mutatsz meg. Gyakran elég, ha a halat vagy a zöldséget választod; nem kell hosszan magyaráznod is, miért. Fegyelmezetten kell élned, más vagy, mint a többiek; a fegyelmezettség azonban, mint a mérlegelés, a lehetőségeidet növeli. Erőt ad. Az elzárkózás rituális formája: tisztaság, a rituális tisztaság fenntartását szabályozó előírások. Tartsd be őket: a lényeg jelenik meg bennük.

Az egyéni stratégiáknak közös eleme, hogy az élethelyzetek, melyekben érvényesülnek, mindig a másság helyzetei. Más vagy, mint a többiek. De végső soron minden ember "más". A zsidó identitás egy másfajta másság, mint a többi: ez adja paradigma értékét.

Kizárni és beengedni

Része a közösségi stratégiának, s a "fogság"-ban különösen fontos, a családi kapcsolatok szabályozása. A hagyományhoz hasonló a vérségi-közösségi kötelékek rendszere is. Változnia kell, hogy egyáltalán funkcionális tudjon maradni. A talmudi házassági tilalmaknak a babilóni fogság korába visszanyúló rendszere, paradox módon, valójában egyfajta pozitiv szabályozás: a befogadás útjait és állomásait jelöli ki. Az a rendeltetése, hogy fenntartsa a közösség ethnikai és kulturális egységét, kijelölje ennek határait, de oly módon, hogy lehetséges maradjon az új elem befogadása. A zsidóság mint vallás, ethnikum, kultúra a legnagyobb vonzerőt környezetére, a "pogány"-okra (most már: *goj* / *gentile* stb.), azaz a nem-zsidó társadalomra éppen abban a két korszakban gyakorolta, a babilóni "fogság", és majd a hellénizmus idején, amikor a tárgyalt szabályozás kialakult és megszilárdult. Tanúsítják ezt mind az alijához csapódó babilóniak, mind a számos prozelita a hellénisztikus világban. Talán frivolnak hangzik, de azt állítom, hogy a pszeudepigráfikus Jesája- és Jeremiás-próféciák vagy az akkád, egyiptomi, arábiai közegből átvett bibliai szövegrészletek kanonizálása, illetve a talált gyermekek, az aszufim utódainak befogadása: ugyanaz a jelenség.

Az identitás megőrzésének közösségi stratégiái arra irányulnak, hogy fenntartsák a csoport kohézióját, és szabályozzák, a csoport egésze érdekében, a másokkal való kapcsolatokat. A közösségi stratégia: sejtfal, amelynek elzárnia és átengednie kell, hogy a sejt élhessen.

A közösségi stratégiák szíve: a hagyomány

Az identitás megőrzését szolgáló közösségi stratégiák szíve a hagyomány. A hagyomány fenntartása és továbbadása. Megújítása, azzal, hogy az új, egyéni tapasztalatoknak – mert minden igazán új tapasztalat egyéni eleinte – helyet ad benne, esetleg bizonyos próbák után: kanonizálja őket. A hagyomány az egyéni alkotó tevékenységben nem úgy él, hogy ismétel. Csak akkor tud fennmaradni, ha szüntelenül megújul. Ha mindig más, mint az előzményei voltak: mások a kérdései, az anyaga, a megoldások, a formák. A vallási hagyománynak, a közösségi hagyományoknak általában, nem ez a természete. A közösségi tudatot kell fenntartaniuk. Megteremteni és reprodukálni az összetartozás élményét. Akár úgy is, hogy metafizikai élményhez kötik a közösség életét; de még inkább, és mindenképpen, hogy az élet egyszerű dolgait tartják rendben, az új helyzetekre gyorsan reagáló – de forma szerint régimódi – szabályozással. A forma, ami a leginkább látható, konzervativ benne. A közösségi szolidaritás élményalapja, ami a zsidó hagyományt illeti, a közös múlt tudatának elevenen tartása. Erre szolgálnak, többek között, az ünnepek. A teremtés emlékezete (újév, *rós ha-sána*); a kivonulás története (a *peszah*), megemlékezés a Templom pusztulásáról (*tisa be-áb*) stb. Az említett ünnepeket Babilóniában rendre megtartották. Miként a peszah a fogság – az egyiptomi – emlékét őrizte már az erecben, úgy a "fogság"-ban nélkülözhetetlenné vált az állandó emlékezés a hazára, az erecre. De a látszólag konzervativ közösségi hagyományoknak is mindig nyitottnak kell lenniük az új helyzetekre. Ezekre keresnek választ, megoldást, de homeosztatikus módon. Éppen ezért látszanak, minden változásuk mellett, inkább konzervativnak, mint az egyéni szellemi alkotás.

A deportáció: az áttelepítés és letelepítés után a babilóni társadalom, nagyjában és egészében, többé már nem volt diszkriminativ a zsidók iránt. Az idegen származás emléke nem mosódott el egészen, de ezekben az évszázadokban Babilónia lakosságának nagy hányada idegen eredetű volt, sokféle nép, mint Bérószosz írta az i. e. 3. században. Mint individuumokat nem tekintették idegennek a zsidókat. Az individuális integrációnak nem volt akadálya sem a nyelv, sem az eredet vagy ethnikai identitás. Ami Babilóniában egyenest kedvezőnek mondható, az az, hogy az ország mindenki számára egyforma mértékben tette lehetővé az individuális integrációt, s ugyanakkor közömbös volt a csoportos – kollektiv, korporativ stb. – szerveződések iránt. A korporativ jogok az i. e. 1. évezredi Babilóniában nem voltak egészen ismeretlenek: a városok privilégiumai és a kézművesek szerveződései lehetnek a példák. Ethnikai jellegű szerveződésre a babilóni társadalomban általában nem volt igény. A vallási szerveződés természetes közege, a helyi

kultusz, mindig is adott volt: a városok, netán város-részek, kisebb térségek kultusz-közösségei, a helyi istenek. Ebben a szerves politheizmusban minden vallás helyet találhatott magának, mint ahogy talált is, később, például, a kereszténység, a mandeus vallás, az iszlám, a jezidiek kis közössége. A zsidóság – a góla – ethnikai-vallási csoport volt, elfért a többi hasonló társadalmi szegmentum mellett, még azzal együtt is, hogy sajátos kohéziója erősebb volt, mint másoké. A vallás, a közös eredet és az összetartozás hagyománya, a Jeruzsálemhez való kötődés, de még e kötődésnek a tevékeny disz-integrativ változata, a babilóni cionizmus is: mindez együtt erős korporativ, közösségi, majdnem-"nemzeti" szolidaritást tartott fenn, illetve, részben legalább, alakított ki a babilóni zsidóságban. A fogság társadalmába való individuális integráció tartós lehetősége mindenkinek esélyt adott az egyéni boldogulásra; a korporativ szolidaritás pedig megtartott mindenkit, aki akarta, zsidónak, anélkül, hogy a zsidó identitása diszkriminációt váltott volna ki a környezetében. Ez volt a babilóni fogság – a babilóni diaszpora – nagy előnye.

A zsidó társadalom Babilóniában nem vált "nemzeti" – babilóniai – zsidósággá. Az erec és galut interakció – az erec és a galut állandó kettőssége – a zsidóságot folyamatosan gazdagította azzal a tapasztalattal, hogy ugyanaz a kultúra, ugyanaz a hagyomány többféle változatban él; hogy az ugyanaz is lehet más, akár egyidejűleg, akár történetileg; hogy majdnem-azonos kulturális rendszerek inter-dependensek: létük kölcsönösen függ egymástól is. Ha ismét használhatom a részleges szót: a részleges azonosság, részleges másság élménye ez, nemcsak zsidóság és környezete viszonylatában, ez a fogság mint élethelyzet, hanem a különböző helyeken élő zsidóság belső kapcsolataiban, az erec és galut interakcióban is. Huszonöt évszázados tapasztalat, amelyre az emberiségnek, a globális kommunikáció, globális érdekek és konfliktusok korában egyre inkább szüksége lehet.

S még egy, most már mintegy meta-tanulság a stratégiákat illetően. Mind az egyéni, mind a közösségi stratégiákban azt látjuk, hogy változnak, hol szerves fejlődéssel, hol diszkontinuus módon. Ami Júdában természetes volt – például, hogy csak a legfontosabbat mondjam, a Templom –, az nem volt folytatható Bábelben. Hasonló a helyzet a nyelvvel, a házasságok szabályozásával, a személynevekkel stb. Más dolgok viszont nagyobb jelentőséget kaptak, mint amivel korábban valaha is bírtak. A zsidóság a babilóni "fogság"-ban, kisebbségi helyzetben, tudott alkalmazkodni és / vagy visszahúzódni. Amikor pedig a körülmények lehetővé tették, a disszimiláció átváltott disz-integrációba: megszervezték az aliját és felépítették a Második Templomot. Az identitás fenntartásának stratégiáiban a legfontosabb mozzanat mindig éppen ez: állandó készség a stratégia-váltásra.

*

Amiről beszéltem, nem a fogság dicsérete: az életé, mely – "fogság"-ban bár, de – az életünk; az egyetlen élet, amely van, s amelyben ezért, ha "idegen" is, otthonra kell találnia mindenkinek.

*

E tanulmány három – pontosan azonos tárgyú – előadásom alapján készült. Az előadásokat 1990. elején tartottam, az elsőt mint a Budapesti (akkor még Marx Károly) Közgazdasági Egyetem Széchenyi Szakkollégiuma és az MTA Judaisztikai Kutatócsoport által rendezett, «Zsidóság a magyar történelemben» c. konferencia megnyitó előadását, 1990. február 10-én. A másodikat néhány nappal később (február 17) Kolozsvárt, a Protestáns Theológiai Akadémia megtisztelő meghívására, akkor éppen – az ismert okokból – fűtetlen dísztermükben. A harmadikat Pécsett, az Egyetem történelem szakos hallgatóinak felkérésére, az általuk szervezett egyetemi történész napok bevezetéséül (1990. április 12). A három különböző helyszín és közeg, amelyekhez a előadások szóltak, jelzi: a tárgy tartalmi-történeti feldolgozásán túl, szerettem volna kipróbálni, lehet-e, van-e az ilyesfajta elemzéseknek teherbíró képessége, azaz némi általánosabb érvénye: tanulsága, akár a történelmi kérdések szociológiai elemzése számára, akár pedig bizonyos élethelyzetek megértésében.

A kézirat végleges formája, a jelzett előadások magnetofon felvételeinek legépelt szövege alapján, a Wissenschaftskolleg Berlin rektorának (Prof. Dr. Wolf Lepenies) megtisztelő személyes meghívására, az intézmény páratlan, munkára serkentő kényelmében, (az akkor még Nyugat-) Berlinben (1990. május), illetve a Brown University (Providence, Rhode Island): Program in Judaic Studies meghívására, és részben a Soros Alapítvány (New York & Budapest) támogatásával, az Egyesült Államokban, a Brown igen jó könyvtárában és a szívélyes légkörű Intézetben (1991. február / március) készült el. Külön és nyomatékos köszönetet szeretnék mondani a Wissenschaftskolleg Berlin szívélyes könyvtárosainak, akik lehetetlennek látszó könyv-kéréseket is varázslatosan tudtak teljesíteni. – Már csak a Brownon ismerkedtem meg Daniel L. Smith, mint látom, sokat vitatott és vitatható, de mindenképpen fontos könyvével (*The Religion of the Landless*: *The Social Context of the Babylonian Exile*, 1989), amely körülbelül az én előadásaimmal egyidejűleg jelenhetett meg (még a Brown University könyvtárába is csak 1990. augusztus 20-án érkezett be, másutt példányát sem láttam). A szerző a babilóni fogság történeti és vallástörténeti jelenségeit szociológiai elemzéseknek vetette alá, rokonszenvvel minden, a földjéről és országából elüldözött népcsoport iránt, és végső soron mai globális társadalmi kérdések biblikus theológiai elemzésének igényével. A kettőnk felfogása között mind történeti, mind politikai kérdésekben mély különbségek – mit különbség: ellentétek – vannak, s igen távol állnak

tőlem Smith theológiája, illetve pasztorizációs politikai célkitűzései is. Minderről azonban nem szükséges itt részletesebben beszélnem. Sokkal fontosabb az, amit a gondolkodásunkban mindamellett rokonnak érzek. A régi szövegek elemzésének szociológiai, politológiai, ethnológiai módszere, mely a történeti anyagot nem antikvárius módon kezeli, és nem egyszerűen az események, hanem inkább a strukturák elemzésére koncentrál: egyszóval, a társadalomkritikai történetírás jó lehetőség történeti tanulmányaink és a bennünket körülvevő világ gondjainak termékeny összekapcsolására.

(1990)

IRODALOM

A jelen tanulmány középpontjában az ékírásos forrásokban szereplő személynevek elemzése áll. Ez a névanyag jobbára a Babilóniában több, mint fél évszázadon át (az i. e. 5. század második felében) változatos és kiterjedt gazdasági tevékenységet folytató Murasú cég Nippurban kiásott irattárának agyagtábláin szerepel. Az agyagtáblák mindjárt az ásatások után nagyobbrészt három múzeum (Istanbul, Philadelphia, Jena) gyűjteményébe kerültek; az assziriológus szakemberek a századforduló éveitől kezdődően, több részletben, mára nagyjából közzétették valamennyiüket. Magáról a cégről és ékírásos irattáráról jó áttekintést és összefoglaló elemzést ad, ide értve az agyagtáblák szövegkiadásait is, de a zsidó vonatkozások különösebb tárgyalása nélkül, Guillaume Cardascia, *Les archives des Murasû* (1951), akinek könyve főként az okmányok jogtörténeti elemzése terén nélkülözhetetlen, valamint újabban, Matthew W. Stolper, *Entrepreneurs and Empire* (1985), aki különösen a történeti és gazdaságtörténeti háttér elemzésében erős. A nyugati-sémi, s ezen belül is a zsidó személynevek már a kezdet kezdetén élénk érdeklődést váltottak ki. Az anyag legutóbbi nyelvészeti elemzése: Michael D. Coogan, *West Semitic Personal Names in the Murashu Documents* (1976). Tanulmányomhoz, a szöveg jellege miatt, nem akarok lábjegyzeteket vagy aprólékos szakirodalmi dokumentációt csatolni. De azért az alábbiakban közlöm a Murasú-okmányok zsidó vonatkozásaival foglalkozó tudományos irodalomnak, mint remélem, minden fontosabb tételét, és megadok a babilóni fogságra vonatkozó történeti vagy biblikus szakirodalomból is némely bibliográfiai adatot, többnyire olyan munkákét, amelyeket magam is haszonnal forgattam. Egy teljes bibliográfiát ma már aligha tudna bárki is összeállítani a babilóni fogság szakirodalmából, de a részletekre kíváncsi olvasó az alábbi jegyzékben pusztán a címek alapján is bizonyára talál olyan tanulmányokat, amelyekben a további részleteknek utánanézhet vagy éppen az általam adott magyarázatok teherbíró képességét lemérheti. A közismert általános történeti összefoglalásokra vagy kézikönyvekre ez-

úttal legfeljebb csak kivételesen hivatkozom. További, főként az identitás-elméletre vonatkozó irodalomhoz lásd még a következő cikkeimet is, e kötetben: "Bezárkózás a nemzeti hagyományba", "Jeremiás, Jeruzsálem, Nebúkadreccar", "Meddig él egy nemzet?".

*

Ackroyd, Peter R., "Two Old Testament Historical Problems of the Early Persian Period", *Journal of Near Eastern Studies* 17 (1958), 23-27

Ackroyd, Peter R., *Exile and Restoration: A Study of Hebrew Thought of the Sixth Century B.C.* (London: SCM Press & Philadelphia: Westminster, 1968)

Ackroyd, Peter R., *Israel under Babylon and Persia* (Oxford: Clarendon Press, 1970)

Ackroyd, P.R., "The Temple Vessels – A Continuity Theme", *Vetus Testamentum*, Supplements to, 23: *Studies in the Religion of Ancient Israel* (Leiden: E.J. Brill, 1972), 166-181

Ackroyd, P.R., "An Interpretation of the Babylonian Exile", *Journal of Theological Studies* 29 (1975), 171-180

Ages, Arnold, *The Diaspora Dimension* (The Hague: M. Nijhoff, 1973)

Albright, William F., "King Joiachin in Exile", *The Biblical Archaeologist* 5, no. 4 (1942), 49-55; reprint in: David N. Freedman – G. Ernest Wright, Eds., *The Biblical Archaeologist Reader* (Anchor Books) (Garden City, NY: Doubleday, 1961), 106-112

Andrew, D.K., "Yahweh the God of the Heavens", in: W.S. McCullough, Ed., *The Seed of Wisdom: Essays in Honor of T.J. Meek* (Toronto: Univ. of Toronto Press, 1964), 45-57

Avigad, Nahman, "Seals of Exiles", *The Israel Exploration Journal* 15 (1965), 222-228

Avigad, Nahman, *Bullae and Seals from a Post-Exilic Judean Archive* (Monographs of the Institute of Archaeology, 4) (Jerusalem: The Hebrew Univ., 1976)

Avigad, Nahman, *Hebrew Bullae from the Time of Jeremiah: Remnants of a Burnt Archive* (Jerusalem: Israel Exploration Society, 1986)

Baer, Yitzhak F., *Galut* (Berlin: Schocken, 1936) (Lanham, MD: Univ. Press of America, 1988)

Baron, Salo W., "Problems of Jewish Identity from an Historical Perspective: A Survey", *American Academy for Jewish Research. Proceedings* 46/47 (1979/1980), 33-67

Baron, Salo W., "A New Outlook for Israel and the Diaspora", in: Levine (1983), 199-209

Bea, Aug., "König Jojachin in Keilschrifttexten", *Biblica* 23 (1942), 78-82

Beaulieu, Paul-Alain, *The Reign of Nabonidus King of Babylon 556-539 B.C.* (Yale Near Eastern Researches, 10) (New Haven & London: Yale Univ. Press, 1989), p. 149 skk.: "The Teima Period and the End of the Reign (556–553 B.C."

Benkinsopp, Joseph, *Ezra–Nehemiah. A Commentary* (The Old Testament Library) (Philadelphia, PA: Westminster, 1988)

Berger, P.-R., "Zu den Namen ssbsr und sn'sr", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 83 (1971), 98-100

Berger, P.R., "Der Kyros-Zylinder (...) und die akkadischen Personennamen im Danielbuch", *Zeitschrift für Assyriologie* 64 (1974), 192-234

Bernhardt, K.-H., "Exil", in: B. Reicke – L. Rost, Eds., *Biblisch-historisches Handwörterbuch* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1962), 458-460

Bickerman, Elias J., "The Edict of Cyrus in Ezra I", *Journal of Biblical Literature* 65 (1946), 249-275; reprint in: Uő, *Studies in Jewish and Christian History* (Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Christentums, 9), I (Leiden: E.J. Brill, 1976), 72-108

Bickerman, E.J., "Viri magnae congregationis", *Revue Biblique* 55 (1948), 397-402

Bickerman, Elias J., "The Historical Foundations of Postbiblical Period", in: L. Finkelstein, Ed., *The Jews: Their History, Culture, and Religion*, I (New York: Harper and Brothers, [1949], 3. kiadás, 1960), 70-114

Bickerman, Elias, *Four Strange Books of the Bible*: Jonah / Daniel / Koheleth / Esther (New York: Schocken Books, 1967), p. 51 skk.

Bickerman, E.J., "The Generation of Ezra and Nehemiah", *American Academy for Jewish Research. Proceedings* 45 (1978), 1-28; reprint in: Uő, *Studies in Jewish and Christian History*, III (1986), 299-326

Bickerman, E.J., "Nebuchadnezzar and Jerusalem", *American Academy of Jewish Research. Proceedings* 46/47 (1979-1980), 69-85; reprint in: Uő, *Studies in Jewish and Christian History*, III (1986), 282-298

Bickerman, Elias J., "The Diaspora: B. The Babylonian Captivity", in: W.D. Davies – Louis Finkelstein, Eds., *The Cambridge History of Judaism*, I: Introduction; The Persian Period (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1984), 342-358

Böhl, Franz M.Th. de Liagre, "Die babylonischen Prätendenten zur Anfangszeit des Darius (Dareios) I", *Bibliotheca Orientalis* 19 (1962), 110-114

Bossman, D., "Ezra's Marriage Reform: Israel Redefined", *Biblical Theology Bulletin* 9 (1979), 32-38

Brownlee, William H., "The Aftermath of the Fall of Judah according to Ezekiel", *Journal of Biblical Literature* 89 (1970), 393-404

Cardascia, Guillaume, *Les archives des Murasû. Une famille d'hommes d'affaires babyloniens à l'époque perse (455-403 av. J.-C.)* (Paris: Imprimerie Nationale, 1951)

Cardascia, Guillaume, "Le statut de l'étranger dans la Mésopotamie ancienne", *Recueils de la Société Jean Bodin* 9 (1958), 105-117

Cogan, Morton [Mordechai], *Imperialism and Religion: Assyria, Judah, and Israel in the Eighth and Seventh Centuries B.C.E.* (Cambridge, MA: Society of Biblical Literature & Missoula, MT: Scholars Press, 1974)

Cogan, Morton, "Israel in Exile – The View of a Josianic Historian", *Journal of Biblical Literature* 97 (1978), 40-44

Cohen, Naomi G., "Jewish Names as Cultural Indicators in Antiquity", *Journal for the Study of Judaism* 7 (1976), 97-128

Coogan, M.D., "Patterns in Jewish Personal Names in the Babylonian Diaspora", *Journal for the Study of Judaism* 4 (1973), 183-191

Coogan, Michael D., "Life in the Diaspora: Jews at Nippur in the Fifth Century BC", *The Biblical Archaeologist* 37, no. 1 (1974), 6-12; reprint in: Edward F.

Campbell – David N. Freedman, Eds., *The Biblical Archaeologist Reader*, IV (Sheffield: Almond Press, 1983), 249-256

Coogan, Michael D., *West Semitic Personal Names in the Murashu Documents* (Harvard Semitic Monographs, 7) (Cambridge, MA & Missoula, MT: Scholars Press, 1976)

Cross, Frank Moore, "A Reconstruction of the Judean Restoration", *Journal of Biblical Literature* 94 (1975), 4-18; reprint: Interpretation 29 (1975), 187-203

Daiches, Samuel, *The Jews in Babylonia in the Time of Ezra and Nehemiah according to Babylonian Inscriptions* (Jews' College Publications, 2) (London: 1910)

Dandamayev, M., "The Diaspora: A. Babylonia in the Persian Age", in: W.D. Davies – Louis Finkelstein, Eds., *The Cambridge History of Judaism*, I: Introduction; The Persian Period (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1984), 326-342, kül. p. 338 skk.: "Ethnic Minorities"

Diakonoff, I.M., "Irey Maday: The Cities of the Medes", in: Mordechai Cogan – Israel Eph'al, Eds., *Ah, Assyria... Studies in Assyrian History (...) Presented to Hayim Tadmor* (Scripta Hierosolymitana, 33) (Jerusalem: Magnes, 1991), 13-20 [Nyugat-Média elfoglalása, i. e. 716/715, a legkorábbi lehetséges időpont Izráel asszír deportálása számára.]

Dion, P.E., "ssbsr and ssnwry", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 95 (1983), 111-112

Dijk, J. van, "Die Inschriftenfunde", in: *18. vorläufiger Bericht über die (...) Ausgrabungen in Uruk-Warka* (Abhandlungen der Deutschen Orient-Gesellschaft, 7) (Berlin: Gebr. Mann, 1962), 39-62, kül. p. 45 [19 sk. sor: az Ahiqar személyére (*a-hu-'u-qa-a-ri*) vonatkozó adat]

Ebeling, Erich, *Aus dem Leben der jüdischen Exulanten in Babylon* (Wissenschaftliche Beilage zum [39.] Jahresbericht des Humboldt-Gymnasiums. Ostern 1914) (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1914)

Ebeling, Erich, "Verträge der jüdischen Exulanten", in: Hugo Gressmann, Hrsg., *Altorientalische Texte zum Alten Testament* (Altorientalische Texte und Bilder zum Alten Testament, [I]) (2. kiadás, Berlin & Leipzig: Gruyter, 1926), 434-439

Eph'al, Israel, "The Western Minorities in Babylonia in the 6th-5th Centuries BC: Maintenance and Cohesion", *Orientalia* 47 (1978), 74-90

Eph'al, I., "Syria-Palestine under Achaemenid Rule", in: John Boardman, et al., Eds., *The Cambridge Ancient History*, IV (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1988), 139-164

Fewell, Danna Nolan, *Circle of Sovereignty: A Story of Stories in Daniel 1–6* (Journal for the Study of the Old Testament. Supplement Series, 72 = Bible and Literature Series, 20) (Sheffield: Almond Press, 1988)

Fishbane, Michael, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985)

Fraade, Steven D., *From Tradition to Commentary: Torah and Its Interpretation in the Midrash Sifre to Deuteronomy* (Albany, NY: State Univ. of New York Press, 1991), p. 1 skk.: "The Turn to Commentary"

Funk, Salomon, *Bibel und Babel* (Monumenta Hebraica: Monumenta talmudica, I) (Wien & Leipzig: Orion-Verlag, 1913), kül. p. 109 skk. [Rabbinikus források az újbabilóni és perzsa kor királyaihoz]

Galling, Kurt, "Kyrus-Edikt und Tempelbau", *Orientalistische Literaturzeitung* 40 (1937), 473-478

Galling, K., "Der Tempelschatz nach Berichten und Urkunden im Buche Esra", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 60 (1937), 177-183

Galling, K., "The «Gola-List» according to Ezra 2 Nehemiah 7", *Journal of Biblical Literature* 70 (1951), 149-158

Galling, Kurt, "Von Naboned zu Darius: Studien zur chaldäischen und persischen Geschichte", *Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins* 69 (1953), 42-64; 70 (1954), 4-32

Galling, K., "Serubbabel und der Wiederaufbau des Tempels in Jerusalem", in: A. Kuschke, Hrsg., *Verbannung und Heimkehr* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1961), 67-96

Galling, Kurt, *Studien zur Geschichte Israels im persischen Zeitalter* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1964)

Gelb, Ignace J., "The Ancient Mesopotamian Ration System", *Journal of Near Eastern Studies* 24 (1965), 230-243

Gevarjahu, Haim M.I., "Privathäuser als Versammlungsstätten von Meister und Jüngern", *Annual of the Swedish Theological Institute* 12 (1983), 3-12

Greenberg, Moshe, *Ezekiel*, 1 (The Anchor Bible, 22) (Garden City, NY: Doubleday, 1983)

Gowan, Donald E., "The Beginnings of Exile-Theology and the Root GLH", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 204-207

Gruenthaner, M.J., "The Last King of Babylon", Catholic *Biblical Quarterly* 11 (1949), 406-427

Gry, Léon, "Israélites en Assyrie, juifs en Babylonie", *Le Muséon* 35 (1922), 153-185; 36 (1923), 1-26

Gunkel, H., "Der Schreiberengel Nabu im Alten Testament und im Judentum", *Archiv für Religionswissenschaft* 1 (1898), 294-300

Haran, Menahem, "The Gibeonites, the Nethinim and the Sons of Solomon's Servants", *Vetus Testamentum* 11 (1961), 159-169

Harmatta János, "Kyros és a babiloni Marduk-papság", *Antik Tanulmányok* 18 (1971), 210-221 = "The Literary Patterns of the Babylonian Edict of Cyrus", *Acta Antiqua Hung.* 19 (1971), 217-231 = "Les modèles littéraires de l'édit babylonien de Cyrus", in: *Commémoration Cyrus*, I: Hommage universel (Acta Iranica, 1) (Téhéran – Liège: Bibliothèque Pahlavi & Leiden: E.J. Brill, 1974), 29-44

Harmatta, János, "Two Economic Documents from the Sasanian Age", *Oikumene* 1 (1976), 225-237, kül. p. 230 skk. ad Neh. 2,7 és G.R. Driver, *Aramaic Documents of the Fifth Century B.C.* (1954), Arshama Letter, no. VI [Az óperzsa közigazgatás által kiállított útlevél az i. e. 5. századból]

Hartberger, Birgit, *"An den Wassern von Babylon..."* Psalm 137 auf dem Hintergrund von Jeremia 51, der biblischen Edom-Traditionen und babylonischen

Originalquellen (Bonner Biblische Beiträge, 63) (Frankfurt a.M.: P. Hanstein, 1986)

Hartman, Louis F. – Alexander A. Di Lella, *The Book of Daniel* (The Anchor Bible, 23) (Garden City, NY: Doubleday, 1978)

Hasel, G., *"The Remnant"*: The History and Theology of the Remnant Idea from Genesis to Isaiah (Berrien Springs, MI: 1972) (2. kiadás: Andrews University Monographs, 5) (Andrews Univ. Press, 1974)

Heckmann, F. (1983): "Towards the Development of a Typology of Minorities", in: C. Fried, Ed., *Minorities: Community and Identity* (The Dahlem Workshop, Berlin, 1982) (Berlin, etc.: Springer-Verlag, 1983), 9-23

Hoffmann, David, "Über die Männer der «grossen Versammlung»", *Magazin für die Wissenschaft des Judentums* 10 (1883), 45-63; reprint in: Kurt Wilhelm, Hrsg., *Wissenschaft des Judentums im deutschen Sprachbereich. Ein Querschnitt* (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1967), I, 227-239

Holladay, William L., "Enigmatic Bible Passages: God Writes a Rude Letter (Jeremiah 29:1-23)", *The Biblical Archaeologist* 46 (1983), 145-146

Holladay, William L., *Jeremiah*, 2: A Commentary (Hermeneia) (Minneapolis, MN: Fortress Press, 1989), ad Jer. 29: p. 131 skk.

Horst, Friedrich, "Exilsgemeinde und Jerusalem in Ez. 8", *Vetus Testamentum* 3 (1953), 337-360

Humpreys, W. Lee, "A Lifestyle for Diaspora: A Study of the Tales of Esther and Daniel", *Journal of Biblical Literature* 92 (1973), 211-223

Jagersma, H., *A History of Israel in the Old Testament Period* (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1983), p. 182 skk.: "The Captivity in Babylon"

Janssen, E., *Juda in der Exilzeit. Ein Beitrag zur Frage der Entstehung des Judentums* (Forschungen zur Religion und Literatur vom Alten und Neuen Testament, NF 51) (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht,1956)

Japhet, Sarah, "Sheshbazzar and Zerubbabel", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 94 (1982), 66-98; 95 (1983), 218-229

Jaritz, K., "Der Untergang des babylonischen Reiches", *Saeculum* 19 (1968), 143-155

Jenni, E., "Die Rolle des Kyros bei Deuterojesaja", *Theologische Zeitschrift* 10 (1954), 241-256

Johnson, A.R., "The Primary Meaning of G'L", in: *Vetus Testamentum*, Supplements to, 1 (Leiden: E.J. Brill, 1953), 66-77

Kaufmann, Yehezkel, *Golah ve-Nekhar* [Exile and Estrangement] (Tel-Aviv: 1929-1930); három fejezete angolul is: Uő, *Christianity and Judaism: Two Covenants* (Jerusalem: Magnes, 1988), p. 181 skk.: "Israel's Religious-Racial Identity. Ethnic Disintegration, etc."; p. 186 skk.: "Religion's Historical Effect on Judaism"

Kaufmann, Yehezkel, *The Religion of Israel: From the Beginnings to the Babylonian Exile* (New York, NY: Schocken, 1972)

Klamroth, Erich, *Die jüdischen Exulanten in Babylon* (Beiträge zur Wissenschaft vom Alten Testament, 10) (Leipzig: Hinrichs, 1912)

Klein, Ralph W., "Old Readings in I Esdras: The List of Returnees from Babylon (Ezra 2 Nehemiah 7)", *Harvard Theological Review* 62 (1969), 99-107

Klein, Ralph W., *Israel in Exile: A Theological Interpretation.* (Overtures to Biblical Theology) (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979)

Knibb, Michael A., "The Exile in the Literature of the Intertestamental Period", *The Heythrop Journal* 17 (1976), 253-272

Koestler, Arthur, *The Thirteenth Tribe: The Khazar Empire and Its Heritage* (New York, NY: Random House, 1976); magyarul: *A tizenharmadik törzs. A kazár birodalom és öröksége* (H. n.: Kabala Kft., 1990)

Kraft, Robert A. – Ann-Elisabeth Purintun, *Paraleipomena Ieremiou* (Texts and Translations, 1: Pseudepigrapha Series, 1) (Missoula, MT: Society of Biblical Literature, 1972)

Legrain, Leon, *The Culture of the Babylonians from Their Seals* (Univ. of Pennsylvania. The University Museum. Publications of the Babylonian Section, 14) (Philadelphia: The University Museum, 1925) [Fent, 2. ábra: "Jahu-nátan" pecsétnyomója, lásd Pl. LVII és p. 344, no. 916; fent, 3. ábra: "Sabbetaj", "Haggaj" fia pecsétgyűrű lenyomata, lásd Pl. LIII és p. 333, no. 821]

Levenson, John D., *Theology of the Program of Restoration of Ezekiel 40–48* (Harvard Semitic Monograph Series, 10) (Missoula, MT: Scholars Press, 1976)

Levine, Baruch A., "The Netinim", *Journal of Biblical Literature* 82 (1963), 207-212

Levine, Baruch A., "Later Sources on the Netinim", in: H.A. Hoffner, Jr., Ed., *Orient and Occident: Essays Presented to Cyrus H. Gordon* (Kevelaer: Butzon & Bercker & Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 1973), 101-107

Levine, Étan, Ed., *Diaspora. Exile and the Jewish Condition* (New York & London: J. Aronson, 1983), lásd benne: Baron; Neusner; Yehoshua

Lohfink, Norbert, "Die Gattung der «Historischen Kurzgeschichte» in den letzten Jahren von Juda und in der Zeit des babylonischen Exils", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 90 (1978), 319-347

Luther, Martin, *De captivitate Babylonica ecclesiae praeludium* (1520), in: H.-U. Delius, Hrsg., Martin Luther: *Studienausgabe*, II (Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1982), 168-259

Maier, Johann, *Das Judentum. Von der biblischen Zeit bis zur Moderne* (Kindlers Kulturgeschichte) (München, Kindler: 1973), p. 114-118: "Die babylonische Gefangenschaft"

Ma[lamat], A[braham], "Exile, Assyrian", in: *Encyclopaedia Judaica*, 6 (Jerusalem: 1972), 1034-1036

McCullough, W. Stewart, *The History and Literature of the Palestinian Jews from Cyrus to Herod 550 BC to 4 BC* (Toronto & Buffalo: Univ. of Toronto Press, 1975), p. 12 skk.: "The Babylonian Exiles"

Meinhold, A., "Die Gattung der Josephgeschichte und des Estherbuches: Diasporanovelle", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 306-324; 88 (1976), 79-93

Meissner, Bruno, "Die Achämenidenkönige und das Judentum", *Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften*, Phil.-hist. Klasse (1938), 6-26

Miller, J. Maxwell – John H. Hayes, *A History of Ancient Israel and Judah* (Philadelphia: Westminster, 1986), p. 429-436: "The Diaspora"

Morris, H.S. (1968): ""Ethnocentrism", in: David L. Sills, Ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences* 5 (New York: Macmillan & The Free Press & London: Collier-Maxmillan, 1968, reprint: 1972), 167-172

Myers, Jacob M., *Ezra. Nehemiah* (The Anchor Bible, 14) (Garden City, NY: Doubleday, 1965)

Myers, J.M., *The World of the Restoration* (Prentice-Hall Background to the Bible Series) (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1968)

Neusner, Jacob, *A History of the Jews in Babylonia*, I: The Parthian Period (Studia Post-Biblica, 9) (Leiden: E.J. Brill, 1965); II: The Early Sasanian Period (1966); III: From Shapur I to Shapur II (1968); IV: The Age of Shapur II (1969); V: Later Sasanian Times (1970)

Neusner, Jacob, *The Tosefta Translated from the Hebrew*: Third Division: Nashim (The Order of Women) (New York: Ktav, 1979), p. 257 skk.: "Qiddushin 5:1 [skk.]"

Neusner, Jacob, *A History of the Mishnaic Law of Women* (Studies in Judaism in Late Antiquity, 33), IV (Leiden: E.J. Brill, 1980), p. 252 skk.: "Qiddushin Chapter Four"

Neusner, Jacob, *A History of the Mishnaic Law of Women*, V: The Mishnaic System of Women (Leiden: E.J.Brill, 1980), p. 173 skk.: "Caste"

Neusner, Jacob, "The Jewish Condition and Galut", in: Levine (1983), 271-282; reprint in: Uő, *The Jewish War* (1984), p. 21 skk.

Neusner, Jacob, *The Talmud of the Land of Israel. A Preliminary Translation and Explanation* (Chicago Studies in the History of Judaism), 26: Qiddushin (Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1984), p. 214 skk.: "Yerushalmi Qiddushin Chapter Four"

Neusner, Jacob, *The Jewish War against the Jews: Reflections on Golah, Shoah, and Torah* (New York: Ktav, 1984), p. 21 skk.: "Golah without Galut?"

Neusner, Jacob, *Self-Fulfilling Prophecy. Exile and Return in the History of Judaism* (Boston: Beacon Press, 1987), p. 32 skk.: "The First Age of Diversity"

Neusner, Jacob, et al., *The Mishnah. A New Translation* (New Haven & London: Yale Univ. Press, 1988), p. 495 skk. (Qid. 4:1 skk.)

Niditch, Susan – Robert Doran, "The Success Story of the Wise Courtier: A Formal Approach", *Journal of Biblical Literature* 96 (1977), 179-193

Norin, Stig, *Sein Name allein ist hoch*: Das Jhw-haltige Suffix althebräischer Personennamen (Coniectanea Biblica. Old Testament Series, 24) (Stockholm: Almqvist & Wiksell, 1986)

Noth, Martin, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung* (Stuttgart: Kohlhammer, 1928; reprint: Hildesheim: Olms, 1966), p. 101 skk. [A jahvista személynevekhez általában]

Obermeyer, Jacob, *Die Landschaft Babylonien im Zeitalter des Talmud und des Gaonats*. Geographie und Geschichte nach talmudischen (...) Quellen (Frankfurt a.M.: I. Kaufmann Verlag, 1929)

Oded, Bustanai, *Mass Deportations and Deportees in the Neo-Assyrian Empire* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1979)
Oppenheim, A. Leo, "The Babylonian Evidence of Achaemenian Rule in Mesopotamia", in: Ilya Gershevitch, Ed., *The Cambridge History of Iran*, II: The Median and Achaemenian Periods (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1985), 529-587
Oppenheimer, Aharon, *Babylonia Judaica in the Talmudic Period* (Tübinger Atlas des Vorderen Orients. Beihefte, B: 47) (Wiesbaden: Reichert, 1983)
Pardee, Dennis, *Handbook of Ancient Hebrew Letters*. A Study Edition (SBL Sources for Biblical Study, 15) (Chico, CA: Scholars Press, 1982), p. 175-177, no. 7.8 [Jeremiás levele]
Parker, Richard A. – Waldo H. Dubberstein, *Babylonian Chronology 626 B.C. – A.D. 75* (Brown University Studies, 19) (Providence, RI: Brown Univ. Press, 1956)
Parkes, James, *End of an Exile: Israel, the Jews and the Gentile World* (1954) (Marblehead, MA: Micals Publ., 1982)
Parsons, Talcott, "Some Theoretical Considerations on the Nature and Trends of Change of Ethnicity", in: Nathan Glazer – Daniel P. Moynihan, Eds., *Ethnicity: Theory and Experience* (Cambridge, MA: Harvard Univ. Press, 1975), 53-83
Patai, Raphael, *The Seed of Abraham: Jews and Arabs in Contact and Conflict* (Salt Lake City, UT: Univ. of Utah Press, 1986), p. 39 skk.
Poebel, Arno, "Chronology of Darius' First Year of Reign", *American Journal of Semitic Languages* 55 (1938), 142-165, 285-314 [A két babilóni felkelés története: i. e. 522/521, s majd 521/520]
Poebel, Arno, "The Duration of the Reign of Smerdis, the Magian, and the Reigns of Nebuchadnezzar III and Nebuchadnezzar IV", *American Journal of Semitic Languages* 56 (1939), 121-145
Porten, Bezalel, *Archives from Elephantine: The Life of an Ancient Jewish Military Colony* (Berkeley & Los Angeles: Univ. of California Press, 1968)
Po[rten], B[ezalel], "Exile, Babylonian", in: *Encyclopaedia Judaica*, 6 (Jerusalem: 1972), 1036-1042
Porten, Bezalel, "The Diaspora: D. The Jews in Egypt", in: W.D. Davies – Louis Finkelstein, Eds., *The Cambridge History of Judaism*, I: Introduction; The Persian Period (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1984), 372-400
Pradelles de Latour, M.-L. (1983): "Identity as a Complex Network", in: C. Fried, Ed., *Minorities: Community and Identity* (The Dahlem Workshhop, Berlin, 1982) (Berlin, etc.: Springer-Verlag, 1983), 79-94
Propp, William H., "The Origins of Infant Circumcision in Israel", *Hebrew Annual Review* 11 (1987), 355-370
Robinson, S.E., "4 Baruch", in: James H. Charlesworth, Ed., *The Old Testament Pseudepigrapha*, 2 (Garden City, NY: Doubleday, 1985), 413-425
Rose, Arnold M. (1968): "Minorities", in: David L. Sills, Ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 9 (New York: Macmillan & The Free Press & London: Collier-Maxmillan, 1968, reprint: 1972), 365-371

Rosenthal,Ludwig A., "Die Josephsgeschichte mit den Büchern Ester und Daniel verglichen", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 15 (1895), 278-284; és: "Nochmals der Vergleich Ester, Joseph – Daniel", Uo., 17 (1897), 125-128

Rubinger, Naphtali J., "Jeremiah's Epistle to the Exiles and the Field in Anathoth", *Judaism* 26 (1977), 84-91

Sack, R., "Nebuchadnezzar and Nabonidus in Folklore and History", *Mesopotamia* 17 (1982), 67-131

Saggs, H.W.F., "The Branch to the Nose", *Journal of Theological Studies* 11 (1960), 318-329

Sasson, Jack M., "Circumcision in the Ancient Near East", *Journal of Biblical Literature* 85 (1966), 473-476

Scheiber Sándor, "A Szentföld a középkori zsidóság tudatában", in: *A zsidó állam* (H. n. [Budapest]: Általános Cionista Blokk, é. n. [1948]), 28-35

Shea, William H., "An Unrecognized Vassal King of Babylon in the Early Achaemenid Period", *Andrews University Seminary Studies* 9 (1971), 51-67, 99-128; 10 (1972), 88-117, 147-178

Shea, William H., "Daniel 3: Extra-Biblical Texts and the Convocation on the Plain of Dura", *Andrews University Seminary Studies* 20 (1982), 29-52

Sidersky, D., "Onomastique hébraïque des tablettes de Nippur", *Revue d'Études Juives* 87 (1929), 177-199

Simpson, George Eaton (1968): "Assimilation", in: David L. Sills, Ed., *International Encyclopedia of the Social Sciences*, 1 (New York: Macmillan & The Free Press & London: Collier-Maxmillan, 1968, reprint: 1972), 438-444

Slotki, Israel W., "Masseketh Soferim", in: A. Cohen, *The Minor Tractates of the Talmud* (London: Soncino, 1965), p. I-X, 211-324

Smith, Daniel L., *The Religion of the Landless. The Social Context of the Babylonian Exile* (Bloomington, IN: Meyer Stone Books, 1989)

Smith, Morton, "Jewish Religious Life in the Persian Period", in: W.D. Davies – Louis Finkelstein, Eds., *The Cambridge History of Judaism*, I: Introduction; The Persian Period (Cambridge, etc.: Cambridge Univ. Press, 1984), 219-278

Smith, Sidney, *Isaiah Chapters XL–LV: Literary Criticism and History* (The Schweich Lectures of the British Academy, 1940) (London: The British Academy & Oxford Univ. Press, 1944)

Soden, Wolfram von, "Kyros und Nabonid. Propaganda und Gegenpropaganda", *Archäologische Mitteilungen aus Iran*, Ergänzungsband 10 (1983), 61-68; reprint in: Uő, *Aus Sprache, Geschichte und Religion Babyloniens. Gesammelte Aufsätze*, hrsg. von Luigi Cagni – Hans-Peter Müller (Istituto Universitario Orientale. Dipartimento di Studi Asiatici. Series minor, 32) (Neapel, 1989), 285-292

Soggin, J. Alberto, *A History of Ancient Israel* (Philadelphia: Westminster, 1984), p. 253-257

Speiser, Ephraim A., "Background and Function of the Biblical Nasi", *Catholic Biblical Quarterly* 25 (1963), 111-117

St[ein], W[ilhelm], "Babylonische Gefangenschaft", in: *Jüdisches Lexikon*, I (Berlin: Jüdischer Verlag, 1927; reprint: 1987), 661-665

Stolper, Matthew W., *Management and Politics in Later Achaemenid Babylonia: New Texts from the Murasû Archive* (Diss. Univ. of Michigan, 1974) (Ann Arbor, MI: Xerox Univ. Microfilms, no. 74-25,336)

Stolper, Matthew W., *Entrepreneurs and Empire. The Murasû Archive, the Firm, and Persian Rule in Babylonia* (Uitgaven van het Nederlands Historisch-archaeologisch Instituut te Istanbul, 54) (Istanbul: Nederlands Historisch-Archaeologisch Instituut, 1985)

Thomas, D. Winton, "The Sixth Century BC: A Creative Epoch in the History of Israel", *Journal of Semitic Studies* 6 (1961), 33-46

Thompson, J.A., *The Book of Jeremiah* (The New International Commentary on the Old Testament) (Grand Rapids, MI: Eerdman, 1980)

Tigay, Jeffrey H., *You Shall Have No Other Gods: Israelite Religion in the Light of Hebrew Inscriptions* (Harvard Semitic Studies, 31) (Atlanta, GA: Scholars Press, 1986)

Umansky, Ellen M., "Exile", in: Mircea Eliade, Ed., *The Encyclopedia of Religion* (New York: Macmillan & London: Collier Macmillan, 1987), 5: 219-222

Vaux, Roland de, "Les Decrets de Cyrus et de Darius sur la reconstruction du Temple", *Revue Biblique* 46 (1937), 29-57

Walker, C.B.F., "A Recently Identified Fragment of the Cyrus Cylinder", *Iran* 10 (1972), 158-159

Wallis, Gerhard, *Die soziale Situation der Juden in Babylonien zur Achämenidenzeit auf Grund von 50 ausgewählten Urkunden* (Diss. Humboldt-Univ., Berlin, 1953). (MS)

Wallis, Gerhard, "Aus dem Leben eines jüdischen Sklaven in Babylon", in: "... *und fragten nach Jesus". Festschrift Ernst Barnikol* (Berlin: Evang. Verlagsanstalt, 1964), 14-20

Weidner, Ernst F., "Jojachin, König von Juda, in babylonischen Keilschrifttexten", in: *Mélanges Syriens offerts à M. René Dussaud* (Paris: Paul Geuthner, 1939), II, 923-935

Weinberg, Joel P., "«Netinim» und «Söhne der Sklaven Salomos» im 6.-4. Jh. v.u.Z.", *Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft* 87 (1975), 355-371

Weinfeld, Moshe, *Deuteronomy and the Deuteronomic School* (Oxford: Clarendon Press, 1972)

Whitley, C.F., "The Term Seventy Years Captivity", *Vetus Testamentum* 4 (1954), 60-72

Whitley, C.F., *The Exilic Age* (London: 1957)

Widengren, Geo, "Geschichte Mesopotamiens, I: Mesopotamien in achämenidischer Zeit", in: A. Dietrich, et al., *Orientalische Geschichte von Kyros bis Mohammed,* Lief. 2 (B. Spuler, Hrsg., Handbuch der Orientalistik, I. Abt., Bd. II, Abschn. 4) (Leiden: E.J. Brill, 1966), 1-6

Wilkie, J.M., "Nabonidus and the Later Jewish Exiles", *Journal of Theological Studies* NS 2 (1951), 36-44

Williamson, H.G.M., *Ezra and Nehemiah* (Old Testament Guides) (Sheffield: Academic Press, 1987)

Wiseman, D.J., *Nebuchadrezzar and Babylon* (The Schweich Lectures of the British Academy, 1983) ((Oxford: Oxford Univ. Press, 1985), kül. p. 32 skk.: "Capture of Jerusalem"; p. 81 skk.: "Diplomatic Hostages" stb.

Woolfson, Marion, *Prophets in Babylon: Jews in the Arab World* (London & Boston: Faber & Faber, 1980)

Wurz, H., *Die Wegführung der Juden durch König Nebukadnezzar II* (Diss. Wien, 1958). (MS – non vidi)

Yehoshua, A.B., "Exile as a Neurotic Condition", in: Levine (1983), 15-35

Zadok, Ran, *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources* (Haifa: The Univ. of Haifa, 1979)

Zadok, Ran, "Notes on the Early History of the Israelites and Judaeans in Mesopotamia", *Orientalia* 51 (1982), 391-393

Zunz, Leopold, "Namen der Juden. Eine geschichtliche Untersuchung" (1837); reprint in: *Gesammelte Schriften*, II (Berlin: L. Gerschel, 1876), 1-82; újabb reprint in: Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften* (Hildesheim & New York: Olms, 1976), l.c.

Zunz, Leopold, "Namenkunde" (1869); reprint in: *Gesammelte Schriften*, III (Berlin: L. Gerschel, 1876)), 185-191 újabb reprint in: Leopold Zunz, *Gesammelte Schriften* (Hildesheim & New York: Olms, 1976), l.c.

MEDDIG ÉL EGY NEMZET?

NEMZETI IDENTITÁS VITÁINKHOZ: EGY MÁSKÉNT GONDOLKODÓ NÉZETEI AZ ÓKORI KELETRŐL

Szűcs Jenő
in memoriam

I
Sumerül tudni kell

NB: Az eredetiben: akkádul
Az eredetiben: *SUMER SZÓJELEKKEL*
Az eredetiben: SUMERÜL

NINURTA-AGENTARBI-ZAEMEN,
A TESTVÉRE NINURTA-MIZIDES-KIANGANI-nak,
AZ UNOKAÖCCSE ENLIL-NIBRU-KIBIGI-nek:
KUTYA harapta meg, s *ELMENT* *ISZIN*-be,
az *ÉLET* Úrnőjének* *VÁROS*-ába,
hogy meggyógyuljon.

Az *ISZIN*-i *AMÉL-BAU*, *GULA PAPJA MEGVIZSGÁLTA*,
ELMONDTA az (eset elleni) *RÁOLVASÁST*,
és meggyógyította.

"Mert most meggyógyítottál, áldjon meg *ENLIL*, *NIPPUR URA*.
Ha *VÁROS*-omba, *NIPPUR*-ba jössz,
kapsz tőlem (egy) *JÓ RUHÁT*,
megvendégellek *VÁLOGATOTT JÓ FALATOKKAL*,
és 2 *KORSÓ LEGJOBB SÖRT* adok inni."

"Hogyan talállak meg a *VÁROS*-odban, *NIPPUR*-ban?"

"Ha megérkezel *NIPPUR*-ba, *VÁROS*-omba, belépsz a *FŐKAPU*-n, s *BALFELŐL ELHAGYOD* a tágas SZÉLES *UTAT*, a TILLA-ZIDA *UTAT*, a *NUSZKU*- és-*NINIMMA UTCÁT*. *EGY NŐ*, NIN-LUGAL-ABZU, KIANGI-ENBILULU

* Bélet-baláti.

LÁNYA, A (tisztító-) *PAPOK NEGYEDÉBEN,* az Ana-Ea-takla *UTCÁBAN, KERTÉSZNŐ* a HENUN-ENLIL *KERTBEN,* aki a TILLA-ZIDA *UTCA* (egyik) telkén *LAKIK, A GYOMOT IRTJA*: kérd meg őt, s meg fogja mutatni neked."

Az *ISZINI*-i *AMÉL-BAU, GULA PAPJA ELMENT NIPPUR*-ba. Belépett a *FŐKAPUN, BALFELŐL* [elhagyta] a tágas SZÉLES *UTAT,* a TILLA-ZIDA *UTAT,* a *NUSZKU*-és-*NINIMMA UTCÁT. EGY NŐ,* NIN-LUGAL-ABZU, KIANGI-ENBILULU *LÁNYA, A* (tisztító-) *PAPOK NEGYEDÉBEN,* az Ana-Ea-takla *UTCÁBAN, KERTÉSZNŐ* a HENUN-ENLIL *KERTBEN,* aki a TILLA-ZIDA *UTCA* (egyik) telkén *LAKIK, A GYOMOT IRTOTTA.*

" NIN-LUGAL-ABZU?"

AN-NI LUGAL-MU. "

"Mit szitkozódol?"

"Miért szitkozódnék? Igen, uram – ezt mondtam neked."

"Kérlek, mutasd meg nekem, (melyik) *HÁZ*-(ban lakik) NINURTA-SZAGENTARBI-ZAEMEN, NINURTA-MIZIDES-KIANGANI *TESTVÉRE,* ENLIL-NIBRU-KIBIGI *UNOKAÖCCSE.*"

"NAM-TUS-ME-EN."

"Miért szitkozódol?"

"Miért szitkozódnék? Uram nincs itthon – ezt mondtam neked."

"Hová ment?"

" E-DINGIR-BI (DINGIR) SU-ZI-AN-NA SZISZKUR GABA-RI MU-UN-BALA."

"Miért szitkozódol?"

"Miért szitkozódnék? Istene, SUZIANNA *(ISTEN) HÁZ*-ában az *ELŐÍRT*[*] áldozatot végzi – ezt mondtam neked."

[...]

[...] összegyűltek, s [...] kikergették a *FŐKAPU*-n.

URUK-ban, az *ÍRNI* (tanuló) *DIÁKOK* (számára), olvasmányul.

1-*SŐ ESZTENDŐ*. Marduk-balátszu-iqbi, *AZ ORSZÁG KIRÁLYA, BABILÓN*[**] *KIRÁLYA*.

*

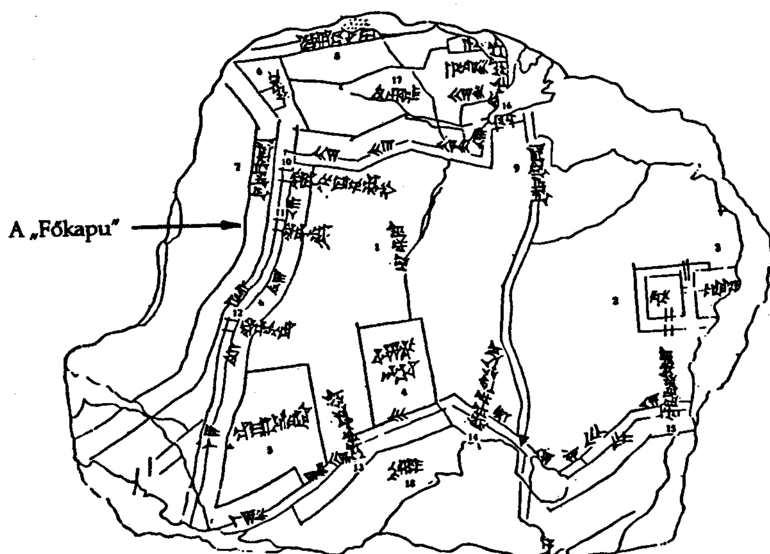
A kis szöveg[1] csak a kiindulópont számomra. Nemrég került elő, iráqi régészek ásatásai során, Babilónban. Értelmezését és értelmét illetően még nem alakult ki egyetértés, így talán ez az újabb fordítás is hozzájárulhat ahhoz, hogy értsük.

A szöveg legfontosabb eleme az egyszerű történetecskének – sajnos, töredékes – vége után található, az agyagtábla kolofonjában: a dátum. Az i. e. 9. század: egy évezreddel az után, hogy Mezopotámiában megszűnt a sumer nyelv mint élő idióma. A történet csattanóját az adja, hogy Nippurban a kertésznő – még a kertésznő is! – beszél sumerül, ellenben az orvos Iszinben, a gyógyító tudományok központjában, nem, s nem is érti: az orvos Nippurban, volt betegének házát keresve, sorra félreérti a kertésznő egyszerű válaszait, azt hiszi, hogy kérdezősködésére, felelet helyett, szidalmak a válasz. Az előkelő orvost, ez nem kétséges, rászedték: nem kapta meg a kilátásba helyezett honoráriumot, és kiakolbólították páciense városából. Nem azért, mert nem tudott sumerül. A történet valójában nem a sumer tudás körül forog. Orvoscsúfoló; szatíra a presztizs-foglalkozás képviselői fölött. De a sumer tudás szerves része a történetnek. Nippurban, jelzi a szöveg, sumerül beszélnek. Az i. e. 9. században, amikor másutt még az sem, akinek pedig, foglalkozása szerint, kellene. Nippur őrzi az ősi hagyományokat; a nemzet szíve Nippurban dobog.

Ami a sumer nyelv továbbélését illeti, szövegünk, persze, nem lehet koronatanú. Az irodalmi szövegeket fenntartó közeg Mezopotámiában egy hosszú életű, folyton változó, de azért a réginek a javát is maga előtt görgető hagyomány, amely szoros kapcsolatban áll az

[*] Szó szerint: "megfelelő".

[**] *TIN.TIR* (KI) (sumer szójel).



22. ábra: Nippur térképe. Agyagtábla (Jena). (I. e. 2. évezred közepe)

iskolai oktatással. Az idézett szöveg lehet éppen "régi" is, mondjuk, az i. e. 2. évezred közepéről. Látnivaló, továbbá, hogy gúnyos hangú, amolyan iskolai szatíra, amely a csattanóra van kihegyezve. Még további megszorításokat is tehetnék, hogy az adat értékét korlátok közé szorítsam. Egy azonban bizonyos marad mindenképpen. Bármikor írták is az orvos-csúfolót, szatírája nagyjából a következő képletre van kifeszítve.

Az országban mindenki akkádul beszél, a sumert nem értik már a tanult emberek, még egy akadémikus orvos sem: de Nippurban ez még *gang und gäbe*, magától értetődik, *vernacula* (ti. *lingua*). Szellemeskedni akartam: a *vernaculus* szó, természetesen, az angol *vernacular* latin etymonja; valódi latin szó, de itt abban a jelentésben, amit majd csak az angolban fog fölvenni: "köznyelvi". Nos, ilyen a szövegünk sumerje is: *arteficiosus* helyett kissé *arteficiális*, hogy ismét az angolos pszeudo-latinhoz folyamodjam. Mint a fordításban különféle kiemelésekkel jelezni próbáltam, a szövegben, a sumer szavak mellett, szokatlanul sok a sumer szójel is. Az írnok, aki "diligenter frekventálta" iskoláit, ki akart tenni magáért. Ami a szöveg tartalma, a nippuri sumer, megvalósította a formában is. De a sumer személynevek igencsak mesterkéltek; az egyik mondatban hiba is van.

És még egy megszorítás az eddigiekhez. Lehet, hogy az egész szöveg csak annyit akar mondani Nippurról: "Az utcán por, bűz, sumer szó, piszok."

De igenis: olyan, amilyen, de sumer szó Nippurban. Akkor, amikor ezt a nyelvet másutt már nem beszélik: amikor a sumer már kihalt vagy éppen kihalóban.

II

A szöveg, mellyel talán öncélúan, mindenesetre a továbbiakhoz[2] képest a kelleténél hosszabban foglalkoztam, ismét fölveti az asszíriológiában és a történetírásban régóta vitatott problémát: Mikor halt ki a sumer nyelv? S azt a kérdést is, ami rögtön ez után következnék, de amit már sokkal ritkábban szoktak föltenni, mert valamiképpen a tudományon kívül esőnek számít: Mi történt a sumerekkel "az" után? Ti. az után, hogy a nyelvük kihalt. Ezúttal nem a szakmai vitákba szeretnék bekapcsolódni, s ezért az iménti kérdést nyomban átfogalmazom. Hogy meddig élt a sumer nyelv, s mi történt azokkal, akiknek az apja sumernek született, de ők maguk már akkád nevet kaptak: a kérdés, hogy *Mi a sumer?*, csak akkor értelmes, ha a nyelvészet vagy történettudomány helyett az ethnológia tárgyalási szintjére helyezzük.[3] Maga a kérdés is így fogalmazandó tehát: Mi az ethnikai csoport? Mi a csoport-identitás? Milyen tényezői vannak? Mik a határai? És másképpen is: Ha változik a csoport, megváltozik-e az identitása is; illetve fordítva: Az identitás megváltozása vajon azt jelenti-e, hogy egyszersmind maga a csoport változott meg, azaz megszűnt, és a helyét egy új, más csoport foglalta el?

Nemrégiben Szűcs Jenő egy kis tanulmányt tett közzé,[4] mely tanulmányban éppen az ethnikai közösségek élettartamát vizsgálta, két esetet: a magyarországi mohamedánok (izmaeliták) és egy tatár uralom alatt élő Dnyeszter-parti magyar szórvány fennmaradását évszázadokon át. Izolált helyzet, zárt, kompakt település, némi tolerancia a hatalom részéről: ezek a körülmények segítették elő a kis közösségek fennmaradását viszonylag hosszú időn – három-négy évszázadon – át mindkét esetben.

Szűcs példái mellé minden orientalista felsorakoztathat nem egyet az általa ismert térségekből.[5] Magam, persze, az ókori Közel-Keletről beszélek. Ebben az összefüggésben nem a nagy ethnikai és / vagy nyelvi tömbök az érdekesek, hanem a kis zárványok vagy szigetek. Ilyen Asszíria egykori magterületének peremén az ajszori vagy (modern) asszír; ilyen Iráqban és Iránban a mandeusok, mindkettő az ókorból: nyelvüket (arámi) és kulturális identitásukat, sok-sok évszázada őrzik, szigetként az iszlám (arab és perzsa) óceánban, többé-kevésbé ma is.[6] Az ajszorik nyelvét és ethnikai, történeti, kulturális összetartozásának tudatát csak az iráqi pogromoknak és a szovjet uralomnak sikerült

majdnem teljesen elpusztítania.[7] Ilyen, a középkor óta, Észak-Iráqban (Mószultól északra) a jezidiek közössége: jezidi kurdok rendíthetetlenül. Van még néhány példám: a szamaritánusok, drúzok, párszik; ha a nagy lélekszámú közösségekre is nézünk, a kurdok, Elő-Ázsiának – nevét és lakóterületét tekintve – legrégibb népe, Egyiptomban a koptok stb. Még ahol a nyelvi kontinuitás megszűnt vagy megszűnőben van is, ethnikai identitás-tudatuk, mint nálunk, mondjuk, a kunoké, átmentődött vagy talán átmentődik a nyelvváltás utáni időkbe. Az ókori élámiak nyelve Khúzisztánban – arab geográfusok szerint – a középkorig élt. Vannak tehát hosszú életű nyelvi–ethnikai csoportok.

Vannak, persze, látványos példái a gyorsabb vagy lassúbb asszimilációnak is. Magában Mezopotámiában az i. e. 3. évezred óta sok-sok ezer személynév teszi lehetővé, hogy a családok nyelvi és ethnikai identitás-választását vizsgáljuk,[8] szinte bármelyik korszakában a történelemnek. Ez az anyag nem egy módszertani problémát vet föl, nem is igen tudunk hosszú genealógiai sorokat – családfákat – szerkeszteni, kivéve, persze, a királyi családfákat, de azért nem lehet kétségünk az iránt, hogy a személynevek, statisztikai értelemben, korrelációban vannak a személyi vagy családi identitással: a nyelvi-ethnikai identitást jelzik; *marker*-ek. Ahol a családfákat nyomon tudjuk követni, mindenütt az látszik, hogy hurri, amurrú,[9] kassú[10] apáknak a fia vagy az unokája akkád nevet visel. Kivételek vannak, például, a királyi családokban, ahol az idegen jelleg megőrzése hozzátartozik a hierarchizáció technikájához. Egy óbabilóni levélből[11] arról értesülünk, hogy Urukban az amurrú sejk és közvetlen környezete eredeti nyelvükön beszélnek egymás között: megjegyzendő, éppen abban az időben, amikor Gilgames kultusza új lendületet kapott, s amikor talán az akkád nyelvű Gilgames-eposz első változata is, e kultusz jegyében, kialakult. A személynév köznyelvi elemei közemberi köznyezetben is őrizhetik egy korábbi identitás emlékét, meghatározott kód szerint, például, az istennevekben; ahogyan, távoli párhuzamul említem, a magyar vezetéknév is nem ritkán elárulja, hogy nem eredeti, hanem magyarosított.

Egészében véve, elmondhatjuk, hogy a nyelvi és szociális identitásváltás mint személyes (családi) esemény nem vesz igénybe hosszabb időt, mint egy-két nemzedék. Ami pedig a csoportot illeti, csak hagyjuk el a Szűcs Jenő kritériumai közül az elsőt, az izolált helyzetet, amelynek a jótékony kedvezményét csak kivételesen adja meg a történelem. Az élet fő sodrában, a központi területeken, a városokban, a központi hatalomtól való közvetlen függőségben a nyelvi állapotok elképesztően rövid idő alatt megváltozhatnak: a személyes vagy családi döntések egymástól független sokasága hirtelen csoportos döntéssé áll össze. A Mezopotámiába betelepülő amurrú csoportok az i. e. 3–2. évezred fordulóján rövid idő alatt beolvadtak az ország lakosságába, anélkül, hogy érdemleges közvetlen nyomot hagytak volna maguk után. Csak a

kortársi források tudnak róluk, a történeti emlékezet nem.[12] Az amurrú személynevek a babilóni királyi házban éltek a legtovább. Másrészt, Mezopotámia – a Dél is – az i. e. 3. évezred második felében alig néhány évszázad alatt sumer helyett akkád nyelvű lett. Később, az i. e. 1. évezredben, ugyanígy, akkád helyett arámi; majd meg, az arab hódítás után, arámi helyett arab – leszámítva az említettem kivételeket, a nyelvi szigeteket.

A történelemben van példa elég az ethnikai csoportok vagy nyelvek tartós fennmaradására. És van a nyomtalan eltűnésére is. A nemzeti identitás kérdésének történeti tárgyalása jogosult és indokolt.[13] Mindenről, ami ide tartozik, s amiről érdemes volna, nem tudok beszélni. A továbbiakban főként három, egymással szorosan összefüggő dolog foglalkoztat. Mihez kötődik az identitás, nemzeteké és egyéneké? Mi módon változik? S a harmadik, látszólag nem közvetlenül ide tartozó kérdés: Mi is valójában az identitás szempontjából az őstörténet, és mit ér mint történeti tudomány? Amit mondani fogok, legfeljebb is csak forgácsok. Teljesebb tárgyaláshoz szak-értekezésekre volna szükség.

III

Mintha feltámadt volna a 19. század: Európában a nemzeti öntudatra ébredés kora. A nemzet-állam ismét örökkévalónak látszik. Hovatovább a társadalmi feszültségek és konfliktusok mind a nemzeti-nemzetiségi feszültség alakzataiban jelentkeznek, illetve előbb-utóbb közvetlenül hozzákapcsolódnak ezekhez a feszültségekhez.[14]

Napjainkban – 1988 tavaszán írom ezt – nehéz hűvösen tárgyalni a nemzeti öntudattal összefüggő jelenségeket. Újságokban olvasni a kurdok mozgalmairól, olvasni a krimi tatárok, kazakok, örmények lázongásairól. A baszk és ír függetlenségi törekvésekről eleget tudunk, évek óta. A Baltikum népei egyelőre jogi úton keresik a megoldást, hiszen megfosztatásukat a nemzeti önállóságtól úgy-ahogy elfedte a formális jogszerűség látszata; kérdés, nem fognak-e majd ők is az utcára kényszerülni, lőállásba. Évekkel ezelőtt a nemzeti öntudat egyik Fáklyája már Magyarországon is megkérdezte, tulajdonképpen nem is ok nélkül, hogy ha a baszkok vagy írek: miért nem robbantanak az erdélyi magyarok is. Ha a nemzet jogait robbantás tartja fenn, s meg akarsz maradni nemzetnek: bizony, ha szereted a lőpor szagát, ha nem, nincs más választásod: robbants.

Ilyen feszültségek mellett a közvélemény, persze, hajlamos arra, hogy pillanatnyi érzelmei és indulatai, a vélt vagy valódi nemzeti érdekek erővonalai mentén foglaljon állást a napi politikában, de a tartósabb társadalmi feszültségek kapcsán, és még történelmi kérdésekben is. Ez a jobbára ösztönös hajlandóság – nem meglepetés – találkozik a hivata-

losság rejtett szándékával. A politikai hatalom, illetve az informális közvélemény formálói, mindkét fél, a kettejük közötti antagonizmust hangsúlyozva, mintha összebeszéltek volna. Megint a már ismert pótszert kínálják. A hatalom, ahelyett, hogy érdemi változtatásokat tenne a társadalmi rendben vagy a gazdaságban, esetleg éppen a hatalmi viszonyokban, inkább elfogadja, megengedi a nemzeti indulatot, szelepet nyit neki, s olykor egyenesen heviti. Úgy vélik, a nemzettudat fogja létrehozni a társadalmi konszenzust, amit a politika, politikai és gazdasági eszközökkel, nem képes vagy nem akar, s a nemzeti konszenzusban, a fennálló hatalmi szerkezet némi átrendezése árán, helyet ad a nemzeti irányzat legsikeresebb képviselőinek: személyeknek is akár. Hogy manipulációról van szó, mi sem mutatja jobban, mint az, hogy a nemzeti indulat csak meghatározott irányban kap szabad utat. Nem feledhetjük, hogy a nacionalizmus elleni harc, eredetileg, a nacionalizmus és internacionalizmus oppoziciójában, voltaképpen a birodalom és a hatalom megszervezésének egyik eszköze volt. A homogeneizációt az identitás szimbólumai síkján akarta először megvalósítani. Ezt a hamis oppoziciót vagy alternativát mára is talán csak a történettudományi viták tudták meghaladni. Egy helyütt azt látjuk, hogy a nemzeti autonomia igényét eleve a magasabb típusú integráció ellentétének, s ezért retrográdnak minősítik. Akiket ugyanaz a hatalom tart ugyanabban a státusban: örmény és azeri, grúz és oszét, egymás torkának ugrik, miközben az alkotmányos rend egyszerű közigazgatási tartományként kezeli őket, a területet, kívülről küldött teljhatalmú hivatali apparátussal fölöttük, s a központi rendteremtés védelemnek hirdetett aktusai során több és nagyobb sérelem éri a nemzeti státust és hagyományokat, mint ami fenyegetést egymásra nézve ők maguk jelentenének. Máshelyütt csak úgy zeng az állami élet viszhangos, reprezentativ terében politikusok és lelkiismeretük által beszélni késztetett értelmiségiek hangja a nemzetről és a nemzethez tartozó, de idegen államok fennhatósága alá került nemzetiségiek sorsáról, a megvédésükről, miközben az érintett országok rendőrségeinek zavartalan az együttműködése egymással, akár azok ellenében is, akiknek a védelemre szüksége van. Világos, hogy az állami politika nemzeti jelszavai nem külföldre szólnak, hanem belülre, a címzett nem az "ellenség", hanem a saját népesség, akiket netán az "ellenzék" is megnyerhet. A hivatalos politika a maga játszmáját játssza. A politikai feszültségek nem tudnak változássá szerveződni, és a nemzeti ügy hangoztatása csak fügefalevél, hogy eltakarja a meztelen hatalmi érdeket. A nemzeti érzést a hatalmi elit, rutinosan, a társadalom más természetű feszültségeinek lekötésére vagy elterelésére használja fel. A nemzeti lelkiismeret-furdalás ébresztői, naivitásból vagy tudatosan, ehhez asszisztálnak.

IV

Én csak a történészre tartozó dolgokkal akarok itt foglalkozni. Ez is különösen kényes a jelenlegi helyzetben. El kell jutnia kutatási igazságaihoz; de aligha kerülheti el, hogy esetleg szembekerüljön akár a spontán közfelfogással, akár a tudatos politikai törekvésekkel. Egyetlen esélye van: ha kritikus tud lenni, *másként gondolkodó*, aki nem áll be a barrikádok mögé, egyik mögé sem, és főként: ha nem vállalja a hatalmi és ellenzéki helyzetből egyaránt szervezett *hivatalos-nemzeti* álláspont képviseletét, mert ezzel éppen a kritikus poziciót kényszerülne feladni. Arról, ami a történelemben *másképpen* volt, csak a történész tud: neki ezt kell megmutatnia.

Mi a sumer? – ismétlem meg a kérdést, hozzátéve most már a másikat is: *Ki sumer?* A két kérdőszó jelzi, hogy az ethnikai identitást nemcsak csoport méretekben kell vizsgálnunk, hanem – mint jelzésekben már próbáltam – individuálisan is. Utóbbinak, az individuális identitásnak a jelentősége mint történeti tényező igen kevés figyelmet szokott kapni, különösen a váltás vagy átmenet (*passage*) pillanataiban.

Nemzeti identitásról rendszerint a "nemzet" szempontjából beszélünk, s ebből vezetjük le az egyént is. Mintha a "nemzet" volna a történeti változások valódi kerete, mindig és minden átfogó változásé. Holott, hogy csak egy dologról beszéljek, az identitás cseréje, még ha tömeges is, legtöbbször egészen személyes döntés, bizonyos körülmények között csak a magán-szférára, a *privacy*-re tartozik. Te magad választod meg, mi vagy, s az vagy, ami lenni akarsz. Ne az elháríthatatlan kényszer eseteit tegyük meg mércének, s ne is a rövid idő alatt biztosan nem keresztülvihető átalakulás eseteit. Aki a fiának, sumer létére, akkád nevet adott, az legalább azt szerette volna elérni, hogy a fiú ne tűnjék ki a többiek közül, már az idegenes nevével, egy tiszta akkád közegben. Vagy ennél is többet: hogy a fia boldoguljon, akár az állami szolgálatban is. Jó példa erre, hogy megmaradjak a már említett örményeknél, a három szovjet alakja ugyanannak a névnek: Hacsaturján / Hacsaturov, sőt, Gacsaturov. A két utóbbi változatot, bizony, Örményországban megvetés kíséri. A személyes identitás-váltás szociológiai értelemben nem más, mint szociális *passage*, azaz átmenet, az egyik státusból a másikba, mint különben a házasság, vallás, pártba belépés, állampolgárság felvétele, lakóhely megváltoztatása, vertikális mobilitás stb. is, amely átmenetek során, szigorúan véve, a személy társadalmi meghatározó jegyeinek mindig csak az *egyike* változik meg. Az egyéb változások csak következmények, időben is elkülönülnek, másképpen is mennek végbe (szimbólumok stb.). Mint populációs folyamat, az identitás-váltás a történelemben rendszerint a statisztikai mennyiségű individuális döntések minőségi következménye.[15] Az individuális döntések célja, s nyilván eredménye, a társadalmi beilleszke-

dés, a társadalmi kényelem (*accomodation*); egyszerűen: a fölösleges feszültségek nélküli élet. Eredménye, statisztikai mennyiségben: a beolvadás. Egy népesség homogeneizálódása: bizonyos egyedek közös különbözőségének megszűnése. Minden olvasztómedence (*melting pot*) így működött és működik.[16]

Az olvasztómedencéről ma Amerika jut mindannyiunk eszébe, az Egyesült Államok. Igen, az ország az volt, a 19. században, s még századunk első felében is. Volt, aki tiltakozott ez ellen? Ellenkezőleg. Csaknem mindenki *amerikai* akart lenni, minél hamarabb, minél tökéletesebben. Igen, voltak, akiknek ez nem sikerült, például, azért, mert a fajta jegyei – bőrszín, arcvonások, haj – nem olvadnak, vagy nem azonnal, vagy nem tökéletesen.[17] A megőrződő különbségekből a későbbiekben konfliktusok fakadtak. S igen, voltak, akik egyáltalán nem akarták a tökéletes beolvadást.[18] A zsidóság számottevő része, például. A szigorú kelet-európai orthodox közösségek jószerivel csak lakóhelyüket változtatták meg, csak területet cseréltek, s egyébként (majdnem) ugyanúgy éltek, részben élnek ma is, mint hajdan: Brooklyn egy része, mondjuk, Williamsburg, alig-alig más, mint emeletes házakból álló *stetl*-ek, egymás sűrű szomszédságában.[19] A "majdnem" szón hangsúly van, de most nem fogok bele az értelmezésébe. Ebben az összefüggésben elég, ha jelzem, hogy volt, amit az amerikai medence nem olvasztott meg.[20] Mert a példával csak oda akartam eljutni, hogy kimondjam: az "olvasztómedence" nemcsak Amerika; maga a történelem az.

Az integráció, az addig önálló csoportok betagolódása egy magasabb szervezeti egységbe a történelemben igen gyakran együtt járt a korábbi csoportok sajátos vonásainak – identitásának – hol lassú, hol gyorsabb elhalványulásával vagy teljes eltűnésével. Esetenként éppen a nyelv a legkevésbé ellenálló. Ez magyarázza a régiségben a nagy, homogén nyelvi tömbök (sémi, indo-európai, vagy éppen germán, szláv, angol stb.) kialakulását. Az akkádok Mezopotámiában az i. e. 3. évezred második felében vagy utolsó harmadában nem kiirtották a sumereket: a sumer családok egyre gyakrabban adtak akkád nevet a gyermekeiknek, mígnem unokáikkal már csak akkádul tudtak (volna) beszélni. De még hátrább lépve az időben: az i. e. 3. évezred eleji Dél-Mezopotámia sumer jellege, amely jelleg egyöntetűségét még az ismert sumer nyelvjárások sem bontották meg: a sumerül beszélő Dél-Mezopotámia is nyelvcsere eredményeképpen alakult ki.[21] Az ethnogenezis folyamatában a hódítás vagy bevándorlás, ha szerepet játszik is, csak az egyik tényező; a döntő az integráció, s ennek nyelvi és egyéb következményei.[22]

Az identitás-váltás mint társadalmi *accomodation*, ha megterheli is a személyiséget, s okoz károkat is, többnyire nem dráma. Inkább, ha úgy tetszik, valamifajta konfliktus-megoldás, az egyensúlyi állapot megteremtése; valamifajta fölemelkedés. Az egyén biztosan annak érzi.

V
"Áll az idő és rostál egyre"

Azt hiszem, ez az értelmezés alkalmazható a "népek"-re is, amennyiben az ethnikumok identitás-váltása individuális döntéseket összegez. "A sírt, hol nemzet sűlyed el", mint Vörösmarty mondja, körülveszik a népek. De *gyászkönny*, bizony, nincs a szemükben soha.

Az ethnikumok identitás-váltásának nagy történeti folyamataira inkább talál Ady Endre szava:

> "Kezében óriás rostával
> Áll az Idő és rostál egyre,
> Világokat szed és rostál ki
> Vidáman és nem keseregve
> S busul csak az, akit kihullat."
>
> (Az Idő rostájában)

S hogy egy pillanatra még Ady szavánál maradjunk, talán még az is kétséges, búsul-e. Lehet, hogy inkább úgy érzi: megmenekült.

Népek és nemzetek sorsa az, hogy megváltoznak. Magyarul: mások lesznek. A változások során valamifajta kontinuitás rendszerint fennmarad: a populációé, a kultúráé, az államszervezeté, a névé, netán csak a városoké vagy a hosszú időn át tartó folyamatoké. Ha ezek folyamatossága nem törik meg, de akár csak a fontosabbaké közülük, a korábbi "nemzeti" identitás tartalma úgyszólván közömbös már. Másodlagosan – jelképesen, a szimbolikus szférában – is átruházható, esetleg mesterségesen megteremthető.[23]

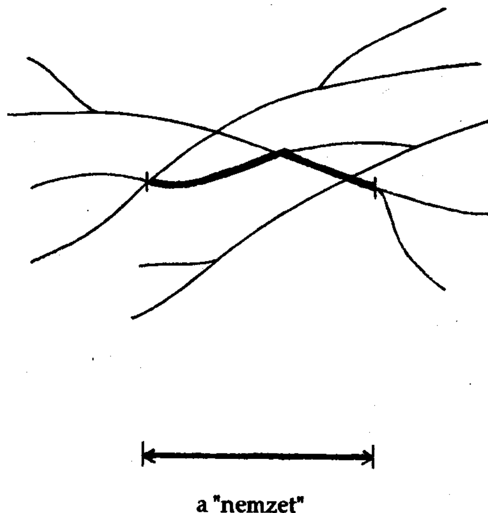
Ami a népességet illeti, Mezopotámiában, illetve a mai Iráqban, de jóformán bármelyik térségét vesszük Eurázsiának, nem kétséges, hogy mind a kontinuitás, mind a diszkontinuitás elemeire van bizonyítékunk.[24] A sumerektől – vagy ismeretlen nevű elődeiktől – a mai arabokig nem változott kevesebb Mezopotámiában, mint a pelaszgoktól (lásd Thuküdidész *Archaiologiá*-ját) a mai görögökig; de – nagyjából – több sem. Mindenesetre, a történelem évezredei során több "nemzet" követte egymást, mint ahány gyökeres változás a populációban volt, nagy migráció, például. Az iráqi arabok, nem kétséges, jobbára ugyanaz a nép, mint a korábbi iráqi arámiak.[25] Csak a már említett kis szigetek vannak, amelyekben a nyelv, a kultúra, a közösségi szervezet fennmaradt a környezet átalakulásai során is. Még így is kérdéses, nem jelent-e a változatlanság némi retardációt. S nem ismerjük eléggé azokat a mechanizmusokat, amelyek lehetővé tették, hogy ezek a közösségek szétfeszítsék az endogámia gettójának kerítését.

Csak föl kellene sorolnunk, hány nép szerepel az asszír királyfeliratokban, amely népeket mind áttelepítettek, más népek közé vagy lakat-

lan vidékekre. Új helyükön nem elpusztultak, az asszírok a deportációkkal nem elpusztítani akarták a meghódított népeket, hanem betelepíteni az ország majdnem lakatlan központi térségeit: új népekké váltak rendre, talán egy-két kivétellel. Tarka kaleidoszkóp: ugyanazok az elemek, de sohasem ugyanaz a kép; a konkrét alakzat mindig változik.

Egy nép, ethnikum vagy nemzet identitása történeti kategória. A lényegnek ezt a történetiséget kell tekintenünk: azt, hogy az identitás változik. Nem számítva most a katasztrófákat, amelyekből azért, szerencsére, az özönvíz és a törökországi örmény genocidium között nem volt sok: a Közel-Kelet populációja folyamatosan változott. Változott a nyelv is, a kultúra és a politikai szervezet úgyszintén. De a nyelvi változások, hogy csak egy példát említsek, nem jelentették feltétlenül a populáció gyökeres átalakulását. Dél-Mezopotámia aramaizációja, s később majd az arabizációja is, alapjában véve nem ethnikai folyamat volt, hanem szociális: nyelvcsere, politikai és / vagy kulturális jelenség.

Ebből a szempontból nézve, egy-egy népnév, ethnikai – nyelvi, nemzeti – elnevezés nem több, mint konvenció; konvenció, persze, az egység hagyománya is. A populációs kontinuum egy meghatározott egysége, amelyet maguk az érintettek jelöltek ki; vagy éppen mi, utólag, ha nevet adunk a korábban ismeretlen kultúráknak. Nem természeti egység, hanem szemléleti. Kritériumai, s így a tartalma is, változtak, és nyilván folyton változni fognak. Nemigen mondok mást, mint amit Szűcs Jenő mondott: "Nemzet a történelemben"; talán csak annyi különbséggel, hogy még régibb dolgokról mondom, s még több nemzetről.



23. ábra: Nemzet / ethnikai csoport: A történeti definició grafikus vázlata

Minden nemzeti meghatározás mellé történeti határokat kell kijelölnünk. Ismét Adyt idézem, mert ő találta meg a legjobb formulát a magyar identitás meghatározására: "(...) kit magyarrá tett értelem, parancs, sors, szándék, alkalom." Amit Ady mond, majdhogynem tautológia. Magyar az, aki magyar. De éppen ebben van a formula értéke. A történész, egyfelől, örömmel nyugtázza, hogy ugyanez áll a babilóniakra is; másfelől, észre kell vennie, hogy Ady számára a meghatározás két – implicit – tényezője magától értetődő: a saját kortársaira utalt, s azokra, akik hozzákapcsolódtak a magyar társadalomhoz. Az idő és a tér koordinátája az ő számára eleve adott volt. Hogy a magyar esetében ezeken mennyit tágíthatunk, most nem feladatom mérlegelni. Nyilvánvaló, hogy a végtelenségig egyik sem tágítható. Mezopotámiából véve a példát: a sumer esetében nem ugorhatunk át csak úgy egy-két évezredet, s nem mondhatjuk, hogy Uruk – vagy Nippur – sumer város még az i. e. 1. évezred közepén is. Az volt, Gilgames korában; de egy idő után már nem. Valamikor megszűnt sumer lenni, anélkül, hogy a lakossága – anthropológiai értelemben – kicserélődött volna. Valahol meg kell állnunk, ha egy történeti egység továbbéléséről beszélünk, s meg kell állnunk akkor is, ha az előzményeket keressük.

Sumer vagy magyar helyett, persze, mondhatunk bármely más nációt. A kérdésnek, azonos-e, mind az idő, mind a tér dimenziójában érvénye van.[26] Vajon, tibeti-e az a német fiú, aki többedmagával, lila vászon köntösben, kopaszra borotválva és mezítláb naphosszat a *"Hari Krishna"* monoton dallamát énekli Münchenben a Marienplatzon vagy Berlinben a Gedächtniskirche előtt, rokonszenvező közönség számára, mely közönség azonban egy idő után továbbmegy. Indiaiak voltak-e vajon az 1980-as évek első felében Oregonban a rajneshi szekta bennszülött amerikai hívei? Indiai nevükkel, természetesen. Ezekben az akciókban sem hiányzik, gondolom, a parancs, sors, szándék, alkalom. Az esetek, mégis, közelebb állnak az *imitatio* példáihoz, ahogyan, mondjuk, az 1848-as forradalom szereplői, nem pusztán játékosan, megeleveníteni és megtestesíteni vélték a francia forradalom egész proszópographiai lexikonát.

A nemzet, de akár csupán a "nép" vagy ethnikum is, történeti kategória, amelyet az idő és a tér koordinátái között kell kezelnünk. Egyetlen adott nemzet sem örökkévaló, nem lehet az.

A nemzeti látószög a történelemben nem azt mutatja, ami a régiek világa volt: pontosan azt, és csak azt, amit mi szeretnénk, amit mi akarunk.

Még egyszer, kicsit világosabban, az ethnikumok történetiségéről. Az ethnikai csoportoknak, és a nemzeteknek is, van kezdete, és van vége. Az egyik nemzet jóformán a szemünk előtt formálódik ki, esetleg akár diszparát elemekből; a másik meg éppen megszűnőben, például, azért, mert a nagyobb egységből kiválnak és elkülönülnek bizonyos részei.[27]

Csak azért nem említek példákat, mert nem akarok belebonyolódni azokba a vitákba, amelyeket a puszta megnevezés felidézne vagy kiváltana. Valahogy így kellett lennie a régiségben is. Gondoljunk a szláv vagy a germán világ differenciálódására. Nem a magyarok "eredet" vagy "kijövetel"-éről (*exordia*) kell beszélnünk, Szkítiából, mint – tudós hagyomány nyomán – P. magister mondta volt, nem a hunok óta folyamatos nép- vagy nemzettörténetről, mint Kézai, hanem ethnogenezisről.

A nemzet, szociológiai értelemben, makro-szociális csoport. Önmeghatározása és ehhez kötődő öntudata alapjában véve szituativ. A hagyomány csak az egyik elem lehet benne; csak minta. A konkrét megfogalmazás mindig válasz, kívülről föltett kérdésre. Az ethnikai csoporttudat, s a nemzeti tudat is, a közös származást tekinti mintának. Ezzel az egybetartozás, a csoport-képződés nem-családi jellegű tényezőit is átfogalmazza a családszerveződés mintájára. A történésznek a nemzeti identitás hagyományos eszméje mögött az eredeti jelenségeket kell megkeresnie, azokat, amelyeket a csoport a családi minta szerint átfogalmazott.

VI

Az egyén identitása több és többféle tényezőhöz kötődik. Ezek egy része eldől már a születéskor; ilyen, például, a bőrszín és más genetikus adottságok vagy testi jegyek; ilyen a nem. Másokat a szocializáció során sajátít el (nyelv, hagyományok stb.). Megint másokat maga választ (világkép, személyes értékrendszer, politikai meggyőződés, foglalkozás stb.). Vannak domináns tényezők is, de a személyes identitás, az, hogy milyen nagyobb társadalmi csoporttal vállal az illető szolidaritást, mégis, rendszerint nem egyetlen, és nem is kevés-egynéhány tényezőhöz kötődik, hanem e tényezők valóságos hálózatához. Ebben a hálózatban egy-egy szál, például, a nem vagy az életkor, foglalkozás, a vallás és kultúra, az életforma és a filozófiai vagy politikai nézetek, a személyes érdeklődés, hajlam, életvitel is. Hierarchiájukat semmiképpen sem lehet abszolutnak tekinteni. Van, akinél a domináns tényező a bőrszín vagy pártállás, vallás vagy szexuális beállítottság. Gondoljunk az angliai puritán mozgalmak híveire, akik az első telepeiket létrehozták az amerikai gyarmaton; gondoljunk a radikális fekete mozgalmakra vagy a homoszexuális csoportszervezetekre az Egyesült Államokban. Másoknál az identitást a fent említett hálózat határozza meg: több tényező együtt. Hozzászámítva az életrajzi, családi, személyes kapcsolatokat is: hogy minden embernek egyidejűleg több szolidaritási csoporthoz is van kötődése: több – és számára a legtöbb esetben egyformán fontos – identitása van.

Ahogyan a személy, ugyanúgy a makro-szociális csoport is csak egy hálózatban határozható meg. Ez a hálózat ugyancsak több szálból szövődik. Az egyik közülük rendesen a területiség: a *territorium*-hoz kapcsolódó társadalmi szervezet.[28] Megjegyzem, a territorialitás esetenként ekvivalenciában van vagy átváltódhat genealógiai kapcsolatra (valamely terület lakossága mint territoriális-populációs egység, illetve törzsi kapcsolatok). Az egybetartozás ebben az esetben a *gens* mintája szerint szerveződik,[29] s nem valódi vérségi kapcsolatot jelent, hanem "csak" szolidaritást, amelynél a rokonság fikciója csupán a hagyományos formát adja. A csoport-identitást meghatározó hálózat egyéb szálai (nyelv, vallás és a szimbolikus tudat szférájának számos más alrendszere stb.), jól ismertek, és nem kell külön beszélnem róluk. De azt tudni kell, hogy a makro-szociális csoport identitását mindig számos tényező együtt tartja fenn, még akkor is, ha megfogalmazni esetleg csak a "rokonság"-ot szokták. A közös történelemről, illetve közös eredet-történetről alább még fogok beszélni.

A nemzeti hagyományokban, és az ezekre épülő tudományos kutatásban, a társadalom szerveződésének legmagasabb szintje a nemzet. A 19. században Európa nagy részén, de Európán kívül is sokhelyütt, nemzet-államok alakultak ki. Ezek a nemzet-államok vagy hosszú függetlenségi törekvéseket teljesítettek be, vagy legalább megvalósították a gazdaság és társadalom modernizációjához szükséges területi integrációt. Az egységnek a nemzet-államokban nemcsak politikai és társadalmi dimenziója volt: a nemzet úgyszólván etikai kvalitásnak tűnt fel. A közvélemény, és a hagyományokhoz kötődő tudományok, nagy erővel teremtették meg a jelen múltját. A történelmet is felöltöztették nemzeti viseletbe.[30] Ily módon a nemzet, mint valami élő test, lényegében változatlannak látszik a történelemben. Mintha teremtetett vagy született volna: közös eredetű társadalmi csoport.[31] S a jelenben (vagy a jövőben) is az eleven test sorsa, a halál fenyegeti. Félteni kell, nemcsak az ellenségtől: a kihalástól is. A legnagyobb veszedelem a nemzethalál. A közös múlt, s kivált a közös eredet értéke különleges jelentőségre emelte a nemzeti őstörténetet, s részben az őshaza képzeteket.

A nemzet-államok és a nemzeti történelmek rendre a 18-19. századi modernizáció során jöttek létre. E fejleménynek nyomában járt a nemzetiségek és nemzeti kisebbségek problémája. A nemzeti kisebbségi jog az első világháború után különösen nagy erővel kezdte foglalkoztatni a politika, a nemzetközi, és külön-külön minden nemzeti politika döntéshozó intézményeit.[32] A nemzeti szemlélet számára a kisebbségek a nemzet-test – az *állam-nemzet* – szerves részei.[33] Ennek a felfogásnak egy realistább, a valóságos viszonyokkal inkább számot vető változata a *kultúr-nemzet* elmélet, amely szerint a nemzetet valójában a közös kultúra jelenti. De a kultúrnemzet fogalom legjobb esetben is csak *ad hoc* magyarázat, a német nyelvű országokra és — részben — a Trianon utáni

Közép-Európára; mondjuk, angol vonatkozásban már nem működik. A nemzet fogalma, ezen nem változtathat semmi racionalizálás, a törzs fogalmából nőtt ki.

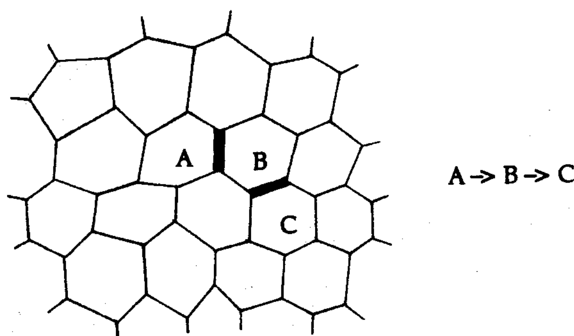
A ma leginkább elterjedt nemzet-meghatározások legtöbbje mindenféle kritériumokat választ ki, összeállítja az ismertető jegyek különféle katalógusait (*list of traits*), és az identitás kritériumaihoz viszonyítva próbálja eldönteni, hová – melyik nemzethez – tartozik egy adott társadalmi csoport, vagy akár személy.[34] Az identitás kritériumoknak és szimbólumoknak valódi szerepe és jelentősége van. De nem önmagukban léteznek, elkülöníthető módon, és nem is időtlenül, a kezdetektől az örökkévalóságig: emberi és csoportos viszonyok adnak értelmet nekik, s részben alakítják ki és tartják fenn őket. A szimbólum: jel, amelyhez jelentést a felek megállapodása (konvenció) rendel. Gyakran csak a megszokás, egyfajta hallgatólagos megállapodás; nem egy esetben azonban valódi egyezség.

Az identitás csak szociológiai kontextusban releváns fogalom. Ha a szociológiai megközelítést választjuk,[35] eljuthatunk a nemzeti vagy ethnikai identitásnak is egy interakcionális meghatározásához.[36] Erről csak röviden. Az ethnikai csoportokat, mint a nagyobb társadalmi alakulatokat általában, nem valódi származás (a "vér"), hanem a vállalás szervezi: az, hogy tagjai a csoporthoz sorolják magukat, és a kívülállók is oda tartozónak tekintik őket (besorolás vagy *ascription*), illetve, hogy részt vesznek a csoport életében és tevékenységében (*interaction*), ide értve a csoport többi tagjával való szolidaritást is. Minden más eleme a besorolásnak másodlagos ehhez a kettőhöz képest. A közös eredet nem más, mint metaforikus fikció. Valódi közös eredete csak a szó genetikai értelmében vett *degenerált* társadalmi csoportoknak, rendszerint kis létszámú és elszigetelt mini-társadalmaknak van. Szociológiai értelemben az identitás a társadalomban való lét egyik tényezője, szolidaritás, egy nagyobb csoporttal vagy ennek tagjaival, túl a közvetlen családi kapcsolatok körén, tehát akár személy szerint "ismeretlen" személyekkel is, pusztán azon az alapon, hogy ők is ugyanahhoz a szolidaritási csoporthoz tartozónak tekintik magukat, s ennek a szemléleti ténynek az alapján hajlandók közös akciókra. A szolidaritásra apellálni mintegy a szimbólumokra – ezek valamelyikére – hivatkozva lehet. A kapcsolatban vagy érintkezésben a szimbólumok alakítják ki a kölcsönös bizalom minimumát. Valódi közösséget nem teremtenek, legfeljebb ennek a lehetőségét. A közösséget voltaképpen a szolidaritásra alapozott interakciók sorozata hozza létre és tartja fenn.

[Szándékosan választok példát igen alacsony síkon. Teremthet csoport-identitást – mondjuk – a rendszámtábla? Nevetséges már maga a kérdés. De: török, bolgár, görög országúton a szembejövő kocsi rád villantja a reflektorát, talán nem is érted, miért, majd esetleg észreveszed: magyar rendszáma van neki is. Ugyan mire mentetek egymással?

És ha megáll, vagy te megállsz: segíteni? De följebb is léphetünk a pátosz létráján. Nemzetek rendszámtáblája: címer, zászló, de még a himnusz is. Tartalmukat nem létük adja: csak a hozzájuk kapcsolódó konvenció, melynek érvénye, világos, korlátozott, és nemcsak az időben. Mennyi pénzt adnál annak, aki – ismeretlen – úgy kérne, hogy felmutatja országod címerét, elénekli a himnuszt? Pedig volt, néhány nap, hogy adtál, pénzt is, százasokat dobva a címer alá, utcán, őrizetlen papírládába. És ha látod, hogy akivel szemben állsz, keresztet hord a nyakában? Vagy hatágú csillagot? Vagy lila öv van a derekán. Másképpen beszélsz vele? Mondom: tartalmat az identitás-szimbólumoknak konvenció ad. Helyzet. Interakció. Csak az. S az interakció bármit szimbólummá tud tenni.]

A nagyobb társadalmi csoportok szolidaritása és identitása, mint jeleztem, az adott pillanatban több különféle tényezőhöz kötődik. Nem minden és mindig egyformán fontos közülük; és azt, hogy mi a fontos, a körülmények határozzák meg. A csoport egészének fennmaradása érdekében vállalni lehet a részleges diszkontinuitást. Az identitás egyik vagy másik elemét a kohézió nagyobb mértékű veszélyeztetése nélkül föl lehet adni, ideiglenesen, de akár végleg is. Nem mérlegelésről van szó többnyire, hanem spontán folyamatokról, amelyeket az interakció-modell határoz meg. Senki sem érzi úgy, hogy más lett, akár ő, akár a csoport; éppen ellenkezőleg. Megmaradtak: mert megmaradt a csoport tagjainak, az új tagoknak is, a szolidaritása egymás iránt. Paradox módon, a csoport identitását éppen a részleges diszkontinuitás, az identitás egyik vagy másik elemének feladása szokta fenntartani.



24. ábra: Hogyan változik az identitás?

Számos történeti példáját ismerjük annak, hogyan működik ez az automatizmus. Vannak csoportok, amelyek a területet adták fel: tömeges migrációra kényszerültek, olykor vállalkoztak, hogy fennmaradhassa-

nak. Vannak, amelyek a nyelvükről mondtak le. Jobbára az egész tömböket érintő nyelvcsere mechanizmusa magyarázza az indo-európai nyelvek elterjedését Eurázsiában,[37] a sémi nyelvekét Elő-Ázsiában; nem pedig népvándorlások, hódítások, rátelepülések, beolvasztások; egyszóval, nem népmozgalmak, és még kevésbé a népszaporulat. A kultúra idomulása, mondhatni, természetes jelenség. A csoportok, akikre utalok, vándorlásaik, vagy a nyelvcsere, vagy a területcsere során is "ugyanazok" maradtak, ugyanaz a nép: egyelőre. A kontinuitás megőrzése ugyanis, paradox módon, diszkontinuitáshoz vezet: egy idő után már egészen más a szociológiai hálózat, amelybe az adott csoport beletartozik. Vagy, ami nem egészen ugyanaz: diszkontinuitások sorozatában valósul meg; erre a legjobb példa a zsidó diaszpora, amelyben a testi (fizikai anthropológiai), nyelvi, kulturális beilleszkedés, sőt, néha és néhol egyenesen asszimiláció mellett is szinte mindenütt meg tudott maradni a zsidó identitás.[38]

Másfelől, a nagy történeti változások, kivált a heterogén ethnikai vagy szociális csoportokat mozgató migrációk új nemzeteket teremthetnek, anélkül, hogy ezeknek a nemzeteknek bármi közvetlen előzménye volna. A legszívesebben éppen a magyar történelemre hivatkoznék, az ún. honfoglalásra. A magyar ethnikum, amely a Kárpát-medencében alakult ki, évszázadok során, és alakul ma is: a magyarság nemcsak a honfoglalókból áll. De a hagyomány, hogy a kontinuitást a hét törzs korábbi története mentén kell számítani, rendíthetetlenül szilárd. Az én magyar őstörténetemhez még visszatérek majd. Most könnyebben emészthető eseteket szeretnék példaként. Az ókorból: a sumerek vagy az etruszkok. Az újabb történelemből: Amerika vagy Ausztrália.

Az Egyesült Államokban, és ugyanúgy Kanadában is, magától értetődően a *nation* része mindenki, aki amerikai, holott a közös eredet kritériuma nyilvánvalóan nem teljesül. Választhatok kisebb skálát is, akár olyant is, amelyen nem a politikai nemzetfogalom a mértékegység. Ismét Amerika, ahol az *ethnicity*, ha más erővonalak mentén is, de nem kevésbé jelentős, mint Európában. Az amerikai bevándorlók körében megfigyelhető a másodlagos ethnikai identitás kifejlődése. Aki "otthon" nem sokat törődött azzal, hogy mi, itt lassan fölneveli magában a litván, norvég, magyar, kelet-európai zsidó stb. identitást.[39] Erősebbet, vagy talán csak látványosabbat, mint az "otthon" élőké; olykor mosolyogni való túlzásokkal.[40] Vagy akár választ magának egyet.[41] Az új nemzetek nem megszületnek, a semmi méhéből: kifejlődésükhöz *disz-integrációs* – elszakadási – folyamatok teremtik meg a lehetőséget.

Nem, a nemzeteknek nem "sír"-juk van, amelyben elsüllyednek. Fennmarad valamennyi, legfeljebb a nevük lesz más; vagy a nyelvük; vagy a múltjuk. Vagy mások lesznek ez a nemzet: akik korábban "mások" voltak.

VII

Az interakcionális meghatározás lehetővé teszi, hogy az ókori Kelet ethnikai történetére vonatkozó adatokat a maguk történetiségében értelmezzük. Ha az ethnikai közösség végső soron szociális csoportnak minősül, az átváltódást az egyikből a másikba könnyen meg lehet érteni. Szociális csoport ethnikai, illetve ethnikai csoport szociális csoporttá válása egyaránt jól ismert jelenségek. Az i. e. 2. évezredi Mezopotámiában az amurrú népnév ethnikainak látszik, nyelvi emlékeket rendelhetünk hozzá, még – mint láttuk – a csoporttudat elemi megnyilvánulási formái is hozzákapcsolódnak. De a szó egyszerűen annyit jelent, hogy "nyugati". És az ékírásos források valóban egy szociális csoport képét mutatják, meghatározott életvitel, ennek megfelelő területi igény, még szegregáció is. Ugyanígy vizsgálhatjuk a habiru problémát az i. e. 2. évezred közepén és második felében Elő-Ázsia nyugati területein, a *maryannu* közös elnevezéssel emlegetett személyeket az észak-mezopotámiai térségben az i. e. 2. évezred közepén,[42] vagy az arabokat, akiknél ez a ma egyöntetűen népnévnek tekintett elnevezés eredetileg szociális kategória volt.[43] Ez a magyarázat teszi, másfelől, világossá, miért kötődött, mondjuk, a mandeusok fennmaradása bizonyos, nagyon szűken meghatározott foglalkozásokhoz (mint a rézművesség). Ebben a kategóriában kell elhelyeznünk az újkori európai cigányságot is; vagy a leningrádi asszír (ajszori) polgárokat, akiknek történelmi neve már csak foglalkozásukat jelzi: cipőpucoló.

		A saját hagyomány (vonz)ereje	
		kicsi	nagy
A befogadó kultúra (vonz)ereje	nagy	Asszimiláció	Autonom beilleszkedés
	kicsi	Elszigetelődés a periférián	Gyarmatosító magatartás

25. ábra: Ethnikai csoportok beilleszkedésének mátrixa

Ha az ethnikai csoport kategóriája átvált – átváltható – szociális csoport kategóriává, és viszont, az identitás-váltás és beilleszkedés képletét, legalább elvont formában, könnyen meghatározhatjuk. Ha

csak két tényezőt veszünk figyelembe, a következő mátrixot állíthatjuk fel.

A valóság, persze, bonyolultabb, mint ez a mátrix, de nem merőben más. Van biológiai alapja is a nemzetnek? Hogyne: minden nemzet élőlényekből áll, emberekből, akiknek testi jegyei öröklött és szerzett tulajdonságokat egyaránt hordoznak. A testi adottságoknak van bizonyos kihatása a társadalmi létre, a kultúrára is. Ebben a tárgykörben a részletekhez nem értek, s nem is kell itt részleteket tárgyalnom.[44] A történész, s ezt szakmám ismeretében felelősséggel mondhatom, ahol módja van a történet, a kultúra, a társadalmi szervezet stb. jelenségeit az adott populáció testi adottságaival összefüggésben vizsgálni, két dolgot biztosan tapasztal. Az egyik: a fizikai anthropológiai vonások tekintetében minden társadalom kevert. A másik: nincs semmifajta közvetlen megfelelés meghatározott biológiai sajátosságok és meghatározott történeti jelenségek között. Ha a történelmi jelenségek közvetlenül kötődnének testi adottságokhoz, nem volna történelem, mert nem volna mérhető a változás. Az, amit mondtam, alig több, ha egyáltalán több, mint *common sense*. Ezért még hozzáteszem, hogy a Közel-Keleten, ahol viszonylag sok régészeti csontlelet, és ami Iráqot illeti, Henry Field és munkatársai jóvoltából, viszonylag sok recens anthropológiai felvétel is a rendelkezésünkre áll, azok az igen jelentős változások, amelyeket a történelmi események, a kultúra, a nyelvhasználat stb. terén öt-hétezer év távlatában megfigyelhetünk, és amelyek feltétlenül indokolják, hogy, mondjuk, a sumerek és az arabok vonatkozásában gyökeresen más kultúrákról beszéljünk: a Közel-Keleten a populáció nem változott annyit, amennyit változtak a népek, nyelvek, nemzetek.[45] Ezeknek a népeknek is voltak biológiai adottságai, de történeti változásaikat nem tudjuk összefüggésbe hozni ezekkel az adottságokkal, nem tudjuk levezetni belőlük. A nemzet, következőleg, nem gén-kombináció. Fennmaradása nem attól függ, hány gyermek születik: a népszaporulatnak semmi köze hozzá.

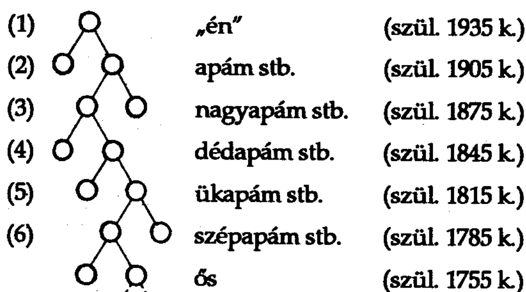
VIII

Egy interakcionális nemzetfogalom szempontjából más minősítést kell hogy kapjon, mint kapott a nemzeti büszkeségben, a nemzettudatnak talán leglátványosabb eleme, az őstörténet. A szociológiai nemzet-meghatározás éppen a közös eredet, ha volt, értékét, s ha nem, jelentőségét támadja. Magában Mezopotámiában nemigen találunk a történeti hagyományokban olyan elemeket, amelyeket mint őstörténeti hagyományt értékelhetnénk. Lehetséges, hogy maga az őstörténeti szemlélet is csak interakciók során fejlődik ki: mások csoporttudatához képest. Éppen ezért, az őstörténeti tudatot nem szabad egészen

kezdetlegesnek minősítenünk: alkalmasint előfutára valamifajta naiv történeti gondolkodásnak. Más kérdés a valóságos történeti folyamatokhoz való kapcsolata. Világosan kell látnunk, hogy az őstörténet mindig az ethnikai-nemzeti azonosságtudat historizálódása[46] csupán: a család-modell és a törzsi öntudat visszavetítése az időtlen múltba.[47] Az őstörténet nem ténykérdés, nem igazság, amit föl lehet tárni, még ha netán vannak is tényszerű elemei, amelyek tudományos módszerekkel vizsgálhatók, hanem, s hadd mondjam nyersen: elhatározás dolga. Minden nemzet olyan őstörténetet választ vagy ír magának, amilyent akar.

Szemléltetésül én is a család analógiájához folyamodom. A szüleit általában ismeri az ember, rendszerint a nagyszüleit is, legalább némelyiküket. Még hátrább, visszafelé az időben, már minden egyre bizonytalanabb.

Dédszüleinek – összesen 8 volt – legtöbbünk már a nevét is alig tudja. Az ükapjáról még csak nem is hallott; 16 ük-szüleje pedig teljesen belesimul a múlt homályába. Ebben a homályban csak a saját vezetékneve: rendszerint a családnév, apai ágon, vág egy kis fény-folyosót. Az ötödik nemzedék távolából a leszármazás összesen 16 lehetséges ága



Magyarázat:

Egy nemzedék: c. 25-30 év
Az ősök száma: 2 az (n-1) hatványon,
ahol n: a nemzedékek száma
Az én szépapám szül.: c. 1800/1810
(a pontos dátumot, persze, nem tudom)
Szépapáim és anyáim száma: 32,
minusz azok a személyek,
akik esetleg több ágban is szerepelnek

26. ábra: Egy családfa mintája (Egy ágon)

biztosan redukálódik erre az egyetlen egyre. Hogy melyikre: hagyomány vagy elhatározás kérdése. Nálunk többnyire, mint jeleztem, az apai családnév dönt. Más kultúrákban más a hagyományos minta. A végeredmény ugyanaz.

IX
("...Keresvén zsidókkal atyafiságunk")

Nem más a népek őstörténete sem. Ami ma hagyománynak látszik, az korábban volt elhatározás; és amit ma elhatározunk, később hagyománnyá lehet. Gondoljunk a hun–magyar rokonságra, mely tudományos felfedezésként került Kézai krónikájába. Gondoljunk arra, hogy krónikáinkban a magyar őstörténet a bibliai Nimród (Ménrót stb.) alakjához kapcsolódik: a középkori tudomány közfelfogása csapódik le ebben a tételben, mint ahogy az antik hagyományok öltenek testet más népeknél a trójai genealógiákban is.

Minden nemzet írhat őstörténetet magának, olyant, amilyent akar, mitológiai eszközökkel vagy tudományosan. Nincs okunk arra, hogy másokat megmosolyogjunk: mi is ezt tesszük, akadémiai vagy egyetemi programokban is.

Két példára hivatkozom, egy történetire és egy csupán retorikusra.

Az ókori Izráel, ismerjük a bibliai hagyományt, Mezopotámiából eredeztette magát: a nagycsalád, amelyhez a már felnőtt Ábrahám és testvére, feleségeikkel együtt, tartoztak, a "káldeus Ur" (*Ur kaszdim*) városból ment el (Gen. 11,27 skk.), hogy másutt telepedjenek meg, s hogy Ábrahám majd belépjen Jahve szövetségébe. Az izráeli törzsek és a kisebb-nagyobb társadalmi csoportok emlékezetében valójában több eredethagyomány élt, ezen hagyományoknak egyike nyilván Babilóniához kapcsolódott, de mások Észak-Mezopotámiához, Szíriához, a délarábiai sivatagi térségekhez, Transz-Jordániához stb. Volt a nemzetközi horizonton is tájékozott tudósoknak is jelöltje: Egyiptom. Ezekből a törmelék emlékekből, hagyományokból, tanításokból alakult ki, bonyolult egyeztetések árán, azért, hogy valami módon mindegyiküket bekapcsolhassák a közös múltba, a pátriarchák lineáris története: a hosszú vándorlások ide és oda az illető területek között.

A közelmúltban sok épületes vita folyt nálunk a régészetben és történettudományban arról, hogy őstörténetünknek egy ága volt-e, vagy pedig több, egy "honfoglalás"-e, vagy több stb. Én egy további javaslatot teszek, hogy szemléltessem, az őstörténet választás és elhatározás kérdése: a lehetőségek közül mi választunk.

Induljunk ki a magyar Szentkorona országainak népességi viszonyaiból a dualizmus korában. Nem kétséges, hogy egészen más őstörténetet is írhatunk, mint Kézai, aki a középkori Nyugat-Európa törté-

nettudománya alapján dolgozott. A honfoglalás utolsó nagyobb hulláma a 18–19. század fordulója körüli évtizedekre esett. Előtte a Habsburg-birodalom és Oroszország határvidékének térségében éltünk, még korábban Észak-Afrikában, Hispániában, Babilóniában. Többször cseréltük fel a nyelvet, amelyen beszélünk, bár eredeti nyelvünk sem ment feledésbe. Őshazánkból a római császári legiók végső győzelme után kényszerültünk kijönni, az i. sz. 1–2. században.[48]

A történeti vonalat én találom ki, de az eszme nem az enyém. Lásd Adyt, megint Adyt, magyar sors dolgában igazán illetékest:

"(...) egy régi, bánatos erdélyi
Prédikátor írásba rótta
Keresvén zsidókkal atyafiságunk."

(A szétszóródás előtt)

Ady talán Farkas András krónikás énekére gondolt,[49] illetve a 16. században kibontakozó zsidó és magyar párhuzamos históriás énekirodalomra.[50] De a 16. században, tudjuk, egyébként is voltak hívei a héber–magyar nyelvrokonságnak.

Mindenesetre, a legutóbbi századfordulón talán élt annyi zsidó magyar is az országban, mint ahányan a párduc kacagányos volgai lovasok[51] lehettek.

Választhatnánk, mai magyarok, a zsidó-magyar őstörténetet is. De hasonló lehetőség, más szálak mentén, törökös, szlávos stb. őstörténetünk: mindegyiknek volna igazság-magja, s akadtak hívei is, tudósok és komolytalanok egyaránt. Nem arra buzdítok, hogy írjunk új őstörténetet. Éppen ellenkezőleg: arra, hogy tudjuk, őstörténetünk nem "volt", hanem "készül": mi magunk csináljuk, választásunkkal, preferenciáinkkal. Hogy tudjuk, több őstörténetünk van.

Változnak az időben a tudományok is. A 18. században a theológia keretében tudománynak számított az *angelologia*, az angyaltan. Értekezést lehetett írni az angyalok neméről, táplálkozásáról stb. Az őstörténet, ha eszközeit nézve tudomány is, csak a törzsi hagyomány átfogalmazása marad. Mai történeti ismereteink alapján őstörténetről nem, csak magyar ethnogenezisről beszélhetünk, a két elnevezés különbségeinek minden következményével.

Hadd térjek vissza a bevezetésül idézett ékírásos szövegre. Sumer volt a nippuri kertészasszony? Enlil istent hívom tanúnak: nem. Sumer neve volt; beszélte a nyelvet, jól-rosszul, ha akadt még valaki, aki érti; ragaszkodott az ősi hagyományokhoz, vallásához, például. De nyelvére akkád szó jött, nyomban, amint nem értették, amit sumerül mondott. Abban is biztos vagyok, hogy az egyik nagyanyja, vagy a férje, vagy a veje, vagy a menye nem nippuri volt, nem sumer fajta. Mi volt hát

Nin-lugal-abzu (sumer név) a nippuri Ana-Ea-takla (akkád név) utcából? Ő maga biztosan azt mondta volna, hogy "nippuri". Mi, történeti tudásunkkal, azt kell hogy mondjuk: babilóniai. Az ország neve, a királyság neve.

X
Nem «nemzeti» – politikai nemzetet

Legvégül, visszatérve az operacionalista nemzet-felfogáshoz. Szép, erős, hatásos a jelszó, egy időben még hatékony is volt, hogy *Nyelvében él a nemzet.*[52] Mégis, azt kell mondanom, nem így van, a nemzet nem nyelvében él: a nyelvi nemzet, bármilyen nagy is a szerepe a 18. századtól kezdve, csak történeti esetlegesség.

A nyelvi nemzet program nem lehet, mert lehetetlen; s ha programmá válik, abszurdum, de olykor még rosszabb: rettenetes. (Gondoljuk meg: angol nemzet, francia nemzet, német nemzet – a nyelv alapján, egybefogva mindenkit, aki angolul stb. beszél. Mondjuk, németül: Svájctól a Volgáig.) Az, hogy közös a nyelvünk, nem feltétlenül teremt közösséget. S közügyben szót érteni akkor is lehet, ha a felek más nyelven beszélnek.

Ami a politikai közösséget teszi, az leginkább úgy írható le, még ha ez a formula nem vetekszik is az imént idézett veretes szavakkal: úgy írható le, hogy közös feladat, vagy hogy egy még inkább deskriptív formulát válasszak: együttműködés (*interakció*) a konfliktus- és probléma-megoldásban. Nem nekem, s nem itt kell megfogalmaznom, mi lehet a közös feladat. Deskriptív formulám azért jelzi, hogy nem "egy" feladatra, "a" feladatra gondolok, nem gondolnám, hogy ilyen volna, éppen ellenkezőleg; hanem inkább csak úgy hétköznapiasan a közös probléma-megoldás szüntelen folyamatára; az együttélés fenntartására, s az ehhez szükséges szabályozott keretekre: a politikai nemzetre.

Az ethnikai csoportok története azt mutatja, hogy egyet biztosan nem érdemes feladattá tenni, de nem is lehet: a nemzeti lét változatlan megőrzését. Ez nem lehet cél; és nem volna más, mint csökött izoláció. A történelem számára a referencia-rendszer nagyobb, és más, mint az egyes népek, nyelvek, nemzetek. Nagy történeti földrengésekben nem a "nemzetek": leginkább még a népesség, a populáció szokott megmaradni. S majd nemzetekké alakul megint, fenntartva, amire szüksége van, amire emlékszik, a hagyományaiból. Az emberiségnek, s ez közös vonása minden természeti létezőnek, a nagy tartaléka a sokféleség. Az emberi kultúra voltaképpen adaptációs mechanizmus. Változásaiban a természeti feltételekhez való alkalmazkodás és e feltételek alakítása két ellentétes irányú folyamatot tartanak egyidejűleg és szüntelenül működésben; ezek: *homogeneizálódás*, egyformára alakulás, és *divergálódás*, különbségek kialakulása. Az emberi sokféleség folyamato-

san eltűnik: bizonyos újítások elterjedése mindenkit egyformává tesz, éljen bárhol. De megteremtődik újra meg újra, mert szükség van rá, mert ez adja meg a lehetőséget az adaptációra. A sokféleségnek része az ethnikai és kulturális sokféleség, a kisebb egységek, nemzetek, csoportok különbsége. Az egyöntetű emberiség közös vonása, hogy csoportjai mindig különböznek egymástól.

Emlékszünk Szűcs Jenő példáira: az ethnikai kisebbség fennmaradását elősegítő körülmények egyike, a nálunk megtelepülő mohamedánok és a peremvidékre, vagy még azon is túlra kirajzó magyarok esetében egyaránt, a viszonylagos izoláció. Ezt az izolációt mai viszonyok között úgy hívjuk, hogy *autonomia*. Közösségi és politikai, vallási és gazdasági, nyelvi és szokásbeli; az életvitelek és értékrendszerek autonomiája. Éppen az ellenkezője annak, amit a nemzeti programok akarnak: az egységes és egyforma nemzetnek. Az autonomia tulajdonra támaszkodik, ez elengedhetetlen előfeltétele, és jog védi. Az autonom közösség maga választja meg identitásának szimbólumait.

A régiek is csak ezt akarták: boldogulni, megmaradni.

JEGYZETEK

[1] Kiadta A. Cavigneaux, *Baghdader Mitteilungen* 10 (1979), 111-117. Értelmezéséhez lásd még E. Reiner, *Proceedings of the American Philosophical Society* 130, I (1986), 1-6.

[2] A jelen tanulmány egy korábbi változatát az 1988. évi közgyűlési előadásként olvastam fel a Kőrösi Csoma Társaságban, a M. Tud. Akadémián, 1988. április 26-án, azzal a címmel, ami itt a tanulmány alcíme lett. De nem ez volt az első alkalom, hogy a tárgynak nekiveselkedtem. Még 1981 augusztusában az amerikai magyarok egyik jelentősebb egyesülete, az Itt-Ott Magyar Baráti Közösség kért meg, hogy Portlandból (Oregon) hazafelé jövet tartsak az évi táborozásukon (Lake Hope, Ohio) előadást. "Nemzeti identitás az ó-történelemben: A sumer eset" – ezt a címet választottam. Sikerült vitát kavarnom; de több jó barátot is szereztem, ezek a barátságok máig tartanak. Utóbb, a Müncheni Egyetem meghívására, gondolataimnak szorosabban szakmai – ókori keleti történeti – elemeit "Wie lange lebt eine Nation?" címmel tartott előadásomban fejtettem ki (1987. február 20). Innen a jelen cikk főcíme. Az 1987/88. tanév I. félévében ebből a tárgykörből tartottam egyetemi előadásomat is, "Nyelvek, népek, nemzetek" címmel. – A szöveg, amit itt közlök, lényegében a Kőrösi Csoma Társaságban tartott előadás. Ennek tételein és hangnemén most, 1991-ben, nem akartam változtatni, éppen azért nem, mert a légkör, amelyben a szöveget állásfoglalásnak szántam, időközben megváltozott Magyarországon; de a fogalmazást itt-ott azért kibővítettem. A kézirat végleges változatát már csak Providence-ben (Rhode Island, USA) dolgoztam ki, 1991. áprilisában. Úgy gondolom azonban, hogy a változás, amelyre az

imént utaltam, ha hozott fordulatot a nemzeti identitás körüli vitákban: csupán mint visszatérést régi eszményekhez, s ezért a kételkedő vagy bíráló hang ma szinte aktuálisabb, mint annak idején volt. – A nyájas olvasó, remélni merem, a jelen tanulmány lapozgatásakor vissza fog emlékezni *Sumer és magyar?* című vitairatomra (1975), és talán fellapozza a jelen kötetben "A babilóni fogság" című tanulmányomat is.

[3] Vö. alább, 35. jegyz.

[4] Szűcs Jenő, "Két történelmi példa az etnikai csoportok életképességéről", *Magyarságkutatás.* A Magyarságkutató Csoport évkönyve (Budapest: Magyarságkutató csoport, 1987), 11-27.

[5] Az újkori Közel-Kelet ún. ethnikai kisebbségeiről lásd Albert Hourani, "Race and Related Ideas in the Near East", in: Andrew W. Lind, Ed., *Race Relations in World Perspective* (Honolulu, HA: Univ. of Hawaii Press, 1955), 116-144; Kemal H. Karpat, "The Ethnicity Problem in a Multi-Ethnic Anational Islamic State: Continuity and Recasting of Ethnic Identity in the Ottoman State", in: Paul Brass, Ed., *Ethnic Groups and the State* (Totowa, NJ: Barnes & Noble Books, 1985), 95-114. Mindketten, Karpat a Hourani cikkének ismerete nélkül, arra a számomra is fontos következtetésre jutnak, hogy az ethnikai különbségek ebben a térségben gyakran mint vallási különbség konstituálódtak.

[6] A mai Iráq területének ethnikai, nyelvi, vallási állapotairól az arab hódítás utáni időkben lásd Michael G. Marony, *Iraq after the Muslim Conquest* (Princeton, NJ: Princeton Univ. Press, 1984), az arab források ismertetése az arámi, kurd, szíriai (keresztény), zsidó, mandeus csoportok továbbéléséről.

[7] A jeles irodalomtudós, Viktor Sklovszkij írja le egyik regényes önéletrajzi-emlékező munkájában (*Szentimental'noe putesesztvie*, 1924; magyarul: *Érzelmes utazás / A zoo*, Budapest: Európa Könyvkiadó, 1966), hogy a Vörös Hadsereg lovas osztagai 1918-ban hogyan irtották az asszírokat az Urmia- (Rezáje-) tó térségében (az id. magyar kiadásban: p. 133 skk.), amely térségre akkoriban a szovjet hatalom aspirált. Hadd említsem, hogy Sklovszkij művében a történet számunkra érdekes részletét éppen egy volt vöröskatona, akkoriban cipőpucoló ajszori férfi mondja el. – Az asszír kérdés az 1920-as években élénken foglalkoztatta a nemzetközi politikai közvéleményt, bár a vádak tetemes része, nem jogtalanul, Iránt érte. Valamivel korábban (1915) a törökök (Kemal Atatürk új-török mozgalma) léptek föl ellenük, 1933-ban pedig Iráq; ezekben az esetekben a közvetlen ok a vallás volt (az ajszorik "káldeus" vagy nesztoriánus keresztények). Iráqban a pogromok igazolásaként arra hivatkoztak, hogy a háború folyamán az ajszorik az angolok mellett álltak. A kérdéshez lásd többek között: *League of Nations. Secretariat. Information Section: The Settlement of the Assyrians, a Work of Humanity and Appeasement* (Geneva: Information Section, 1935); R.S. Stafford, *The Tragedy of the Assyrians* (London: George Allen & Unwin, 1935); Ernest Main, *Iraq: From Mandate to Independence* (London: George Allen & Unwin, 1935), p. 139 skk.; Majid Khadduri, *Independent Iraq: A Study in Iraqi Politics since 1932* (London, etc.: Oxford Univ. Press, 1951), p. 44 sk.; Robin E. Waterfield, *Christians in Persia: Assyrians, Armenians, Roman*

Catholics and Protestants (London: Allen & Unwin, 1973); Edith Penrose – E.F. Penrose, *Iraq: International Relations and National Development* (London: Ernest Benn & Boulder, CO: Westview Press, 1978), p. 83 sk.; K.P. Matveev, *Asszirijcy i asszirijszkaja problema v novoe i novejsee vremja* (Moszkva: Nauka, 1979). – Megemlítendő még, hogy az asszír kereszténység pátriarchájának székhelye ezen idő óta és ezen események folyományaképpen Chicago, USA, ahol is százezernyi ajszori él; egyiküket, egy gyönyörű egyetemista leányt, annak idején Portlandban magam is tanítottam: arámi nyelvre, "anya"-nyelvére.

[8] Ehhez vö. egészen más anyagon, például, S. Wallman, "Identity Options", in: C. Fried, Ed., *Minorities: Community and Identity* (Dahlem Workshop, Berlin, 1982) (Berlin, etc.: Springer-Verlag, 1983), 69-78.

[9] Az amurrú forrásanyaghoz nyelvi szempontból összefoglalóan lásd Ignace J. Gelb, *Computer-Aided Analysis of Amorite* (Assyriological Studies, 21) (Chicago, IL: The Oriental Institute, 1980); történeti szempontból: Giorgio Buccellati, *The Amorites of the Ur III Period* (Naples: Istituto Orientale di Napoli, 1966); és Claus Wilcke, "Zur Geschichte der Amuriter in der Ur-III-Zeit", *Die Welt des Orients* 5, I (1969), 1-31; a szimbólumok vonatkozásában pedig: Jean-Robert Kupper, *L'iconographie du dieu Amurru dans la glyptique de la Ire dynastie babylonienne* (Académie Royale de Belgique, Classe des Lettres, etc., Mémoires, 55, no. 1) (Bruxelles: Palais des Académies, 1961).

[10] A kassúkra vonatkozó forrásokhoz lásd Kemal Balkan, *Kassitenstudien*, I: *Die Sprache der Kassiten* (American Oriental Series, 37) (New Haven, CT: American Oriental Society, 1954).

[11] Kiadta Adam Falkenstein, *Baghdader Mitteilungen* 2 (1963), p. 56 skk.: Anam levele Szín-muballit babilóni királyhoz, i. e. 19. század, lásd kül. a szöveg III, 40. sorát, itt a Falkensteinétől eltérő értelmezésben.

[12] Ami a nomádokat illeti, akik az i. e. 3-2. évezred fordulóján jobbára "nyugatiak" voltak: beilleszkedésüknek költői emléke egy sumer eposz, a "Mardu isten házassága", és az akkád Gilgames-eposzban (a sumer nevű) Enkidu alakja. – A "Mardu isten házassága" magyar fordítását lásd Komoróczy G., *"Fénylő ölednek édes örömében..." A sumer irodalom kistükre* (2. kiadás, Budapest: Európa, 1983), p. 305 skk., no. 52; az eredeti szöveg fontos új feldolgozásai: W.H.Ph. Römer, "Zur sumerischen Dichtung «Heirat des Gottes Mardu»", *Ugarit-Forschungen* 21 (1989), 319-334; Samuel N. Kramer, "The Marriage of Martu", in: Jacob Klein – Aaron Skaist, Eds., *Bar-Ilan Studies in Assyriology dedicated to Pinhas Artzi* (Bar-Ilan Studies in Near Eastern Languages and Culture) (Ramat Gan: Bar-Ilan Univ. Press, 1990), 11-27.

[13] A nemzet fogalmának szociológiai tárgyalását Marcel Mauss kezdeményezte; 1919/20-ban tartott előadásainak szövegét kéziratból kiadta Henri Lévy-Bruhl: "La nation", *L'Année Sociologique*, III^{e} sér. (1953/54), 5-68. – A klasszikus Görögország vonatkozásában Moses Finley vetette fel a nemzet mint egység kérdését: "The Ancient Greeks and Their Nation", *British Journal of Sociology* 5 (1954), 253-264, és újra, in: Uő, *The Use and Abuse of History* (New York: Viking, 1972), 120-133. Korábbról lásd F.W. Walbank, "The Problem of Greek Natio-

nality", *Phoenix* 5 (1951), 41-60; s ugyancsak ő, Rómáról is: "Nationality as a Factor in Roman History", *Harvard Studies in Classical Philology* 76 (1972), 145-168.

[14] A magyarországi helyzet jellemzésére megengedek magamnak egy talán nyeglének ható megjegyzést. Amerikában, ahol a liberális demokrácia nem korlátozza a társadalmi csoportok önszerveződését, néhány nagyvárosban, ilyen, például, San Francisco, népes és befolyásos homoszexuális (*gay* és *lesbian*) mozgalmak, illetve szervezetek tevékenykednek. Ha Magyarországon a nyílt homoszexuális szerveződés egyáltalán lehetséges volna, egy ilyen szervezetnek, mondom némi maliciával (de nem az érintettek iránt), nyilván mint nemzetiségi kisebbség kellene bejegyeztetnie magát: a nemzeti és nemzetiségi kategóriák érvénye erősebb, mint bármi más kisebbségi csoport legitimitása. Hasonló gondolatokat fogalmaz meg, mint utólag látom, Jonathan D. Sarna, egy jellegzetes amerikai szociális réteg (az ún. WASP = *"White Anglo-Saxon Protestant"*) (pszeudo-)ethnicizálódásáról: "From Immigrants to Ethnics: Toward a New Theory of Ethnicity", *Ethnicity* 5 (1978), 370-378.

[15] A klasszikus leírás e tárgyban: Melville J. Herskovits, *Acculturation. The Study of Culture Contact* (New York City: J.J. Augustin, 1938).

[16] A *melting pot* fogalmáról, s egyszersmind a jelenségről, és az ellene ható erőkről lásd Nathan Glazer – Daniel P. Moynihan, *Beyond the Melting Pot* (Cambridge, MA: MIT & Harvard Univ. Press, 1963)

[17] Bár azt még nem hallottam, hogy Puskint az orosz világtól idegennek minősítették volna. Igaz, életrajzai, még a rövid tankönyvek is, nem mulasztják el megemlíteni, hogy egyik őse, Nagy Péter idején, néger volt.

[18] Amerika – mondja egy, történetesen a modern zsidó társadalommal foglalkozó könyv, mindjárt a téma tárgyalásának a legelején –, Amerika "has provided opportunities for ethnic isolation, integration, acculturation and assimilation" (Calvin Goldscheider – Alan S. Zuckerman, *The Transformation of the Jews* (Chicago & London: Univ. of Chicago Press, 1984, p. 157). Az olvasztómedence, ne felejtsük el, csak az itt utolsóként említett "lehetőség".

[19] Williamsburgról, egyebek mellett magyar zsidó vonatkozásban is, lásd George Kranzler, *Williamsburg. A Jewish Community in Transition: A Study of the Factors and Patterns of Change...* (New York: Philipp Feldheim, 1961); Solomon Poll, *The Hasidic Community of Williamsburg. A Study in the Sociology of Religion* (1962) (New York: Schocken Books, 1969). Egy másik magyarországi eredetű amerikai zsidó mikro-társadalomról lásd I. Rubin, *Satmar: An Island in the City* (Chicago, 1972). És egy mikro-társadalom, amely viszont szétszóródott: Jeffrey S. Gurock, *When Harlem Was Jewish, 1870–1930* (New York: Columbia Univ. Press, 1979).

[20] Az amerikai zsidóság hagyományőrző életviteléről, az asszimilációról és modernizációról, az amerikai zsidó identitásról számomra áttekinthetetlenül gazdag irodalom van. Csak két munkát említek: jó példái annak, hogy az identitásról lehet beszélni ethnocentrizmus nélkül is; hogy a tudományos megközelítés titka éppen ez. Joseph B. Gittler, Ed., *Jewish Life in the United*

States: Perspectives from the Social Sciences (New York: New York Univ. Press, 1981); Calvin Goldscheider – Alan S. Zuckerman, *The Transformation of the Jews* (Chicago Studies in the History of Judaism) (Chicago & London: The Univ. of Chicago Press, 1984). A másodikként említett könyv nem szorítkozik Amerikára (Kelet-Európához lásd p. 94 skk.). Az olvasztómedence effektus korlátairól lásd az alább (39. jegyz.) idézett irodalmat.

[21] A sumer ethnogenezisről és Dél-Mezopotámia korai nyelvi történetéről részletesebben írtam egy korábbi cikkemben: "Das Rätsel der sumerischen Sprache als Problem der Frühgeschichte Mesopotamiens", in: B. Hruska – G. Komoróczy, Hrsg., *Festschrift Lubor Matous* (Budapest, 1978), 225-252.

[22] Nem kisebb szaktudós, maga Massimo Pallottino mondja az etruszk kutatásokról: Az etruszk eredet kérdésében a leszármazást szokták firtatni, ahelyett, hogy a kialakulást vizsgálnák. Az általam elérhető német kiadásban szó szerint: "Das Unbefriedigende der Theorien über den Ursprung der Etrusker resultiert daraus, dass ein Problem der Herkunft gesehen wurde, wo in Wirklichkeit ein Problem des Werdens einer Nation vorlag." M. Pallottino, *Die Etrusker* (Fischer Bücherei) (Frankfurt a.M., 1965), p. 64. A magyar fordításban: "Az etruszkok eredetéről szóló elméletek elégtelensége abban rejlik, hogy a származás kérdését vetették fel, amikor pedig az etnikai kialakulás problémájáról van szó" (Jászay Magda ford.), lásd Pallottino, *Az etruszkok* (Budapest: Gondolat, 1980), p. 65.

[23] Vö. Eric Hobsbawm – Terence Ranger, Eds., *The Invention of Tradition* (Cambridge & New York: Cambridge Univ. Press, 1983).

[24] Az újabb assziriológiai szakirodalom aránylag nagy figyelmet szentel az ethnikai identitás témakörébe tartozó forrásanyagnak. Az amurrú kérdéshez lásd fent, 9. jegyz. E. Paltiel i. e. 2. évezredi jelenségeket elemzett: "Ethnicity and the State in the Kingdom of Ugarit", *Abr-Nahrain* 19 (1981), 43-61; Ran Zadoq számos munkájában vizsgálta a Babilóniában élő ethnikai csoportokat, lásd többek között: *The Jews in Babylonia during the Chaldean and Achaemenian Periods according to the Babylonian Sources* (Haifa: The Univ. of Haifa, 1979); "Arabians in Mesopotamia...", *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 131 (1981), 42-84 stb. Norman Yoffee és Kathryn A. Kamp a szociológiai csoport / ethnikai csoport váltást elemezték az i. e. 2. évezredi nomadizmus közegében: "Ethnicity in Ancient Western Asia during the Early Second Millennium B.C.: Archaeological Assessments and Ethnoarchaeological Prospectives", *Bulletin of the American Schools of Oriental Research* 237 (1980), 85-104.

[25] Az arab hódítás utáni időkben az arámiak voltak a "falusi" lakosság, az arabok a városiak. A két ethnikai-nyelvi társadalom ellentéte mint szociális dichotomia jelentkezett. A mai Iráqban arab: az elmaradott, vidéki, falusi vagy beduin, s a városi azt mondja magáról: iráqi. Mondanom sem kell, "ethnikailag" egyformán arabok.

[26] Izgalmas történetírói kísérlet Fernand Braudel utolsó (befejezetlen) nagy munkája, a *L'identité de la France* (Paris: Arthaud & Flammarion, 1986-1987), angolul: *The Identity of France*, I (New York, etc.: Harper & Row, 1989), és II (1991).

Témám szempontjából figyelemre méltó nem-konvenciális elemek a könyvben, többek között, hogy Braudel az ország sokféleségének leírásával kezdi; hogy az identitásnak nem statikus, hanem dinamikus fogalmával dolgozik, vagyis a kialakulásáról beszél; hogy az identitás megteremtésében a központi hatalomnak (királyság) és a hadseregnek tulajdonítja a legnagyobb jelentőséget; hogy a római kor vagy akár a gallok (kelták) őstörténete ugyanolyan módon kap szerepet a tárgyalásban (a II. kötetben), mint a paleolithikus leletek: egyszóval, hogy Franciaország "identitása" Braudel számára nem születési adottság vagy testi állapot, hanem fejlemény. – Megjegyzendő, hogy a nagy, klasszikus nemzet-államok (Franciaország, Anglia) nemzeti történelme az újabb történettudományi irodalomban kezd széttöredezni, egyre világosabban látszik, még ezekben az esetekben is, a nemzeti egység mítosz jellege, s kitűnik, hogy a nemzet-állam nem örökkévaló: csupán történeti képződmény. Olvasottságom és illetékességem nem elég ahhoz, hogy tüzetes szakirodalmi hivatkozásokkal szolgáljak. Csak egy-két hevesebben vitatott könyv címe álljon itt, egy egész irányzat helyett: Eugene Weber, *Peasants into Frenchmen: The Modernization of Rural France* (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1976); Tom Nairn, *The Break-Up of Britain: Crisis and Neo-Nationalism* (Atlantic Highlands, NJ: Humanities Press, 1977; második, bőv. kiadás, London: New Left Books & Verso, 1981); Hervé Le Bras – Emmanuel Todd, *L'invention de la France* (1981). A vitához lásd még Peter Burke ismertetését: "French Historians and Their Cultural Identities", in: Elisabeth Tonkin, et al., Eds., *History and Ethnicity* (ASA Monographs, 27) (London & New York: Routledge, 1989), 157-167.

27 Fredrik Barth, Ed., *Ethnic Groups and Boundaries: The Social Organization of Culture Difference* (Bergen & Oslo: Universitets Forlaget & London: George Allen & Unwin, 1969). A tanulmánygyűjtemény, és a szerkesztő előszava, megfogalmazza, és jó nemzetközi ethnológiai anyaggal bizonyítja, hogy az ún. ethnikai határok, egyfelől, léteznek, de másfelől, átjárhatók is, és változnak is. Ez annyit jelent, hogy ilyen vagy olyan határok, amelyek a csoportokat elválasztják, mindig vannak, újra meg újra kialakulnak, és könnyen ethnikai jelleget vesznek fel. F. Barth adta az *ethnicity* máig érvényesnek tekintett meghatározását: "social organization of cultural difference" (i. h.); az *ethnic group* pedig "an ascriptive and exclusive group", társadalmi csoport, mely határozottan különbséget tesz tagjai és a nem-tagok között. A gondolatmenetem számára fontos, hogy a meghatározás nem foglal állást a különbségtétel kritériumai és módja tekintetében. A történetírás csak egy ilyen minimalista és deskriptiv fogalommal tud dolgozni. – Barth elemzéseit és meghatározásait régészeti alapon is próbának vetették alá, például: Randall H. McGuire, "The Study of Ethnicity in Historical Archaeology", *Journal of Anthropological Archaeology* 1 (1982), 159-178.

28 Az ókori történelem vonatkozásában itt említendő Dieter Nörr tanulmánya, amelyben a származási helyhez kötődő jogi viszonylatokat tárgyalja, hatalmas anyag alapján: "Origo. Studien zur Orts-, Stadts- und Rechtszugehörigkeit in

der Antike", *Tijdschrift voor Rechtsgeschiedenis* 31 (1963), 525-600. Lásd még Elias (J.) Bickerman, "Der Heimatsvermerk und die staatsrechtliche Stellung der Hellenen im ptolemäischen Ägypten", *Archiv für Papyrusforschung* 8 (1927), 216-239; Uő, "Origines gentium", *Classical Philology* 47 (1952), 65-81.

[29] Lásd Szűcs Jenő, "«Gentilizmus.» A barbár etnikai tudat kérdése", in: Uő, *Nemzet és történelem.* Tanulmányok (Társadalomtudományi Könyvtár) (Budapest: Gondolat, 1974), 327-357. A jelzett tanulmánygyűjteményben egyébként a tárgyunkra vonatkozó fejtegetések: *passim.*

[30] Ehhez lásd Szűcs Jenő példás, és történetszemléleti hozama miatt is kiemelkedő jelentőségű tanulmányát: *A nemzet historikuma és a történetszemlélet nemzeti látószöge.* (Hozzászólás egy vitához) (Értekezések a történeti tudományok köréből, 51) (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1970); és új lenyomatban, in: *Nemzet és történelem*, pp. 11-188.

[31] Gyönyörű elemzésben mutatja ki Roger Just, hogy a 19. századi görög szabadságharc győzelme után a hellén nemzet fogalma hogyan ethnicizálta, akár minden valós alap nélkül, a mindenkori görög állam fennhatósága alá tartozó populációt: "Triumph of the Ethnos", in: Elisabeth Tonkin, et al., Eds., *History and Ethnicity* (1989), 71-88.

[32] Magyarországon a közvélemény, és a társadalomtudományok némely irányzata is, mintha kígyó bűvölte volna, Trianonra mered, és a varázsigét keresi. De nem olvastam még – talán az én hibám, talán nem – összehasonlító tanulmányt, amely a közép- és kelet-európai békekötést, a Habsburg-birodalom felosztását, egybevetette volna az oszmán-török birodalom egyidejű felosztásával. Nem a görög–török háborúra gondolok, hanem az ún. Közel- vagy Közép-Keletre, az arab államokra. A nemzeti törekvések *visszája*, illetve *karikatúrája*, amit látunk: a nemzet-állam koncepciója nélkül egyik megoldás sem merült volna fel.

[33] Némi nemzetközi távlatot és frissebb tájékozottságot kínál, például, a következő tanulmánygyűjtemény: Gérard Chaliand, Ed., *Minority Peoples in the Age of Nation-States* (London: Pluto Press & Groupement pour les droits des minorités, 1989), amelyben többek között az iszlám országairól, Kínáról és a Szovjetunióról, tárgyi tekintetben pedig a kisebbségi törvényekről, a diaszpora fogalmáról, a geno- és ethnocidiumról, az akkulturációról stb. olvashatunk.

[34] Ez volt a korábbi nemzet-tipológiák módszere; a szubjektivitást mi sem bizonyítja jobban, mint az, hogy önmagát minden nemzet nagyjából ugyanazokkal a "pozitiv / jó" jegyekkel határozza meg. Az 1930-as évek nemzet-karakterológiai vagy nemzet-tipológiai vitáiról Magyarországon jó képet ad Lackó Miklós fontos tanulmánya: "Bujdosó vagy szabadságszerető realista? Írások és viták a nemzeti jellemről", in: Uő, *Korszellem és tudomány 1910-1945* (Budapest: Gondolat, 1988), 143-219. De lásd még Szabó Miklós, "Magyar nemzettudat-problémák a huszadik század második felében" (= *Medvetánc*, 1984/4–1985/1), in: Uő, *Politikai kultúra Magyarországon 1896–1986.* Válogatott tanulmányok (Budapest: Atlantis Program, 1989), 225-251. – Arra a kérdésre, hogy

Mi a magyar? (vagy a sumer, vagy az amerikai stb.), a kritériumok jegyzéke vagy katalógusa elv alapján egyszerűen nem érdemes felelni.

[35] Vö. általános tájékoztatásul, az igen gazdag szakirodalomból: Nathan Glazer – Daniel P. Moynihan, Eds., *Ethnicity: Theory and Experience* (Cambridge, MA & London: Harvard Univ. Press, 1975); s ebben a kötetben külön is, pp. 29-52: Harold R. Isaacs, "Basic Group Identity: The Idols of the Tribe"; továbbá Eugene Obidinski, "Methodological Considerations in the Definition of Ethnicity", *Ethnicity* 5 (1978), 213-228; Richard Cohen, "Ethnicity: Problem and Focus in Anthropology", *Annual Review of Anthropology* 7 (1978), 379-403; Ronald A. Reminick, *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective* (Lanham, MD: Univ. Press of America, 1983).

[36] A kifejezéshez és fogalomhoz lásd Fredrik Barth, "Introduction", in: Uő, Ed., *Ethnic Groups and Boundaries* (1969), 9-38; G. Berreman, "Bazaar Behavior: Social Identity and Social Interaction in Urban India", in: G. de Vos – L. Romanucci-Ross, Eds., *Ethnic Identity* (Palo Alto, CA: Mayfield, 1975), 71-105.

[37] Colin Renfrew, *Archaeology and Language: The Puzzle of Indo-European Origins* (New York: Cambridge Univ. Press, 1988, paperback, 1990). – Edmund Leach, élete utolsó cikkeinek egyikében, a nála megszokott éleselméjűség, tudás és – nem utolsósorban – *wit* és *sarcasm* alkalmazásával még a szaktudományban leginkább biztosnak tartott árja népvándorlást, India indo-európaizálódásának migrációs magyarázatát is kerek perec elutasítja és egyszerű mítosznak tekinti, minden történetiséget megtagadva tőle: "Aryan Invasions over Four Millennia", in: Emiko Ohnuki-Tierney, Ed., *Culture through Time: Anthropological Approaches* (Stanford, CA: Stanford Univ. Press, 1990), 227-245.

[38] A zsidó identitás, a diaszpora közegben, nem egyszerűen *másság*, hanem *másfajta másság*, mint a többi heterogén szociális csoporté. A "másfajta más"-ság éppen abból adódik, hogy a zsidó társadalmi identitás sokrétű hálózatát önmagában egyetlen elemének megváltozása sem bontja meg: sokféleképpen lehet zsidónak lenni, s az ön-meghatározások mellé föl kell venni a mások adta minősítést is. Az ide tartozó kérdésekről bővebben is írtam "A babilóni fogság" címmel, lásd a jelen kötetben.

[39] David R. Colburn – George E. Pozzetta, Eds., *America and the New Ethnicity* (Port Washington, NY: Kennikat Press, 1979); Joan H. Rollins, Ed., *Hidden Minorities: The Persistence of Ethnicity in American Life* (Washington, DC: Univ. Press of America, 1981); Richard D. Alba, *Ethnic Identity: The Transformation of White America* (New Haven, CT: Yale Univ. Press, 1990); Philip K. Kilbride, et al., Eds., *Encounters with American Ethnic Cultures* (Tuscaloosa, AL & London: The Univ. of Alabama Press, 1990); Mary C. Waters, *Ethnic Options: Choosing Identities in America* (Berkeley, etc.: Univ. of California Press, 1990). – Az ethnikai identitás változásához fontos tanulmánygyűjtemény: Charles F. Keyes, Ed., *Ethnic Change* (Seattle & London: Univ. of Washington Press, 1981), benne, például, Michael Banton tanulmánya: "The Direction and Speed of Ethnic Change", pp. 31-52.

[40] Gerald L. Gold, Ed., *Minorities and Mother Country Imagery* (Institute of Social and Economic Research, Social and Economic Papers, 13) (St. John's: Memorial Univ. of Newfoundland, 1984).

[41] Csak 1991 tavaszán ismertem meg, közvetve Kántor Péter barátom jóvoltából, Delmore Schwartz egy – ironikussága mellett is – megrendítő versét, egy amerikai kisfiúról, aki az iskolában csupa magyar gyerek között van, s ő is vágyni kezd arra, hogy magyar legyen: "The Would-Be Hungarian", a költő *Summer Knowledge*: Selected Poems 1938-1958 című kötetében (New York: New Directions Books, 1967).

[42] Indo-iráni ethnikai csoport? – Foglalkozási csoport? (Harci szekér harcosok.) – Társadalmi réteg? (A szociális hierarchia magasabb pozicióiban.) A vita irodalmához lásd Manfred Mayrhofer, *Die Indo-Arier im alten Vorderasien* (Wiesbaden: Harrassowitz, 1966); történeti kérdésekhez: Annelies Kammenhuber, *Die Arier im Vorderen Orient* (Heidelberg: Winter, 1968); Igor M. Diakonoff, "Die Arier im Vorderen Orient: Ende eines Mythos (Zur Methodik der Erforschung verschollener Sprachen)", *Orientalia* 41 (1972), 91-120. – Azt hiszem, az effajta vagy–vagy kérdések sohasem válaszolhatók meg. A jelenség lényege éppen a csoport-identitás átválthatósága és átváltozásai. Ezt igazolni azonban nem a roppant töredékes és véletlenszerű ókori keleti anyagon kell. Az ókori Kelet történetírása rá van utalva az ethnológia tapasztalataira és elméleteire.

[43] Lásd Israel Eph'al könyvét: *The Ancient Arabs. Nomads on the Border of the Fertile Crescent, 9th-5th Centuries B.C.* (Jerusalem: Magnes, 1984).

[44] Mértékadó általános tájékoztatásul egy tanulmánygyűjteményre hivatkozom, amely kötet fölött az Unesco mintegy védnökséget vállalt: *Race and Science*: The Race Question in Modern Science (New York: Columbia University Press, 1961), kül. pp. 13-55: Juan Comas, "Racial Myths"; pp. 107-180: Harry L. Shapiro, "The Jewish People: A Biological History"; pp. 219-259: Claude Lévi-Strauss, "Race and History"; pp. 301-341: G.M. Moran, "The Significance of Racial Differences".

[45] A kifejezéshez lásd Eszter k. 1,22.

[46] Vagy: propagandisztikus historizálása. Ez utóbbira jó példa, ókori keleti történeti vonatkozásai miatt, Kemal Atatürk Törökországa. Kemal, hogy a nemzet öntudatát erősítse, tudósaival, köztük kiváló régészekkel, kidolgoztatta a hettita–török kontinuitás, sőt, azonosság elméletét. Törökországában politikai divat lett a hettitákból. A régészet szokatlanul erős állami támogatást kapott: de az állami ideológia szolgálatába kellett állnia. A korszaknak is igazi emlékműve Kemal ankarai mauzóleuma, az oda vezető út mentén hettita minták nyomán faragott kőoroszlánokkal. Utánzás, *imitatio*, nemzeti propaganda. Ártatlanabb, de morfológiájában hasonlít az árja mítoszhoz; és csak örülnünk lehet, hogy az 1930-as években Magyarországon a politikai hivatalosságot nem érdekelte a sumer–magyar rokonság. – A kérdéshez, más anyag alapján, de elméleti vonatkozásban is, vö. Harold R. Isaacs, *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change* (Cambridge, MA & London: Harvard Univ.

Press, 1975, új kiadás: 1989), p. 115 skk.; Nathan Glazer, *Ethnic Dilemmas 1964-1982* (Cambridge, MA & London: Harvard Univ. Press, 1983) stb.

47 Harold R. Isaacs, i. m. (fent, 35. jegyz.); és Uő, *Idols of the Tribe* (1975 / 1989); és nálunk, Isaacs hasonló című munkáinak említése nélkül, Tamás Gáspár Miklós fontos könyve: *Idola tribus* (Magyar Füzetek könyvei, 12) (Paris, 1989); illetve e könyvet előkészítő korábbi tanulmányai, többek között: *A nacionalizmus mint rejtjel és metafora.* Pótlás a «Mozgó Világ» 1982/9. számához (Budapest: Független Kiadó, 1982); *A magyar kérdés* (Budapest: Független Kiadó, 1982) stb.

48 Előadásomnak ezt a szakaszát, a kézirat alapján, akkor megjelenendőben lévő családtörténeti regényének "fül"-szövegében idézte Kenessey András, *Százezer ős.* Regény (Budapest: Szépirodalmi Könyvkiadó, 1989).

49 Farkas András, "A zsidó és magyar nemzetről" (1538). – Hasonló eszmékhez lásd még Batizi András, "Meglött és megleendő dolgoknak (...) históriája" (1544); Dézsi András, "Világ kezdetitűl lött dolgokról (1548) stb. – Ady utalásának értelmezéséhez lásd Földessy Gyula, *Ady minden titkai* (Budapest: Magvető, 1962), p. 256.

50 Horváth János, *A reformáció jegyében.* A Mohács utáni félszázad magyar irodalomtörténete (Budapest: Gondolat, 1957), p. 37 skk.

51 Bocsánatot kérek attól, akinek ez a jegyzet fölösleges: Beöthy Zsolt (*A magyar irodalom kis-tükre*, 1896) gyönyörű – bizonyára a Zalán futása korának frazeológiájától ihletett – jellemzését bátorkodtam igénybe venni; de még idéznem is kell belőle: "Az ősidők homályából egy lovas ember alakja bontakozik ki szemeink előtt, amint a Volga melléki pusztán nyugodtan áll és figyel. Hegyes kalpagjában, párduc kacagányában, izmos dereka (*sic*) mintha oda volna nőve apró lovához. Sas-szemeivel végigtekint a végtelennek tetsző síkon, melynek minden részletét élesen megvilágítja a nap fényes korongja." S a töb.

52 [Nemrégiben Faragó József tárgyalta a szólás történetét: "Nyelvében él a nemzet. Egy szállóige keletkezése", *Élet és Irodalom*, 1991. szeptember 27, utalva Békés István korábbi adatgyűjtésére (*Napjaink szállóigéi*), s újabb adatokat is szolgáltatva. A szólás talán francia eredetű (Montesquieu); nálunk a 18-19. században röppent fel. Szent István, az *Intelmek* szerzője, biztosan nem élt vele.]

(1988)

Megjelent: *2000* 3, no. 9 (Mcmxci, szeptember), 13-25; *Látóhatár* 1991/11-12, 236-266

A KOMMENTÁR MINT SZELLEMI MAGATARTÁS

JELENTŐSÉGE A ZSIDÓ HAGYOMÁNYBAN

Egy szöveget megérteni
mindig azt jelenti,
hogy önmagunkra alkalmazzuk.

(Hans-Georg Gadamer)

Dániel könyvének 2. fejezete, az arámi nyelvű szövegrész élén álló történet elmondja, hogy Nebúkadneccar, Bábel királya, álmot látott, nyugtalan lett tőle, s felriadván, meg akarta tudni álmának értelmét. Összehívatta udvarának tudósait, valóságosan a Bábeli Tudományos Akadémia testületét: az (egyiptomi) varázslókat (*hartummim*), ráolvasókat (*assafim*), varázspapokat (*mekassefim*) és csillagtudósokat (*kaszdim*), hogy megtudja tőlük – az álmát. Már most figyelnünk kell a szöveg szavaira. Nebúkadneccar, amikor az utasítást kiadja, nem az álom jelentéséről beszél; csak ennyit mond: *lá-daat et ha-halóm*, "hogy megtud(jam) az álmot". Ez a tudás, mint a továbbiakból kiderül, az álom és magyarázata, együtt a kettő. A történet jól ismert, nem kell részletesen újra elmondanom. A sok bábeli tudós zavarban van. Mondaná el a király előbb az álmot, *helmá*, hogy ebből megjelenthessék az értelmezést, *pisrá*. Nebúkadneccar ragaszkodik ahhoz, hogy a tudósok találják ki magát az álmot is, ez lesz a bizonysága, hogy helyes értelmezést adnak. A derék akadémikusok, persze, képtelenek eleget tenni a parancsnak, s ekkor jelentkezik a királyi udvarban élő, s elméjének élességével már eddig is kitűnő Dániel. Éjszakai látomásban (*hezvá di-léljá*) Isten feltárja előtte a titkot, s ő másnap megjelenti a királynak mind az álmot, mind pedig az értelmezést. Egyébként az aranyfejű stb. hatalmas szobor látomásáról van szó.

Dániel könyve, illetve, pontosabban: a történet Dánielje az egek Istenét (*Eláh semajja*) dicséri az álom feltárásáért. Ez lényeges mozzanat, ha a könyv theologiáját vizsgáljuk, most azonban nem kell foglalkoznunk vele. Csak mellesleg szólva, az assziriológusnak különben is számos megjegyzése lehetne ehhez a történethez, amelyből a babilóni tudomány helyzetére nézve éppúgy fontos következtetésekre juthatunk, mint ahogyan értékesíthetjük a zsidó áttelepítettek sorsának vizsgálatában is. Ezúttal azonban nem a háttér-történelem foglalkoztat bennünket, hanem maga a történet. Dániel álomfejtése mint jelkép.

Mert a történetet jelképpé szeretném megtenni: a szövegértelmezés jelképévé. Miről is van szó itt? Egy – Scheiber Sándor szerette használni a szót – "alt-neu" kifejezéssel élve: amit olvasunk, *herméneutika*-i szituáció. A babilóni tudósok rutin tudományos tevékenysége: különféle előjelek értelmezése a királyi udvar számára, tájékoztatásul, figyelmeztetésül. Eljárásaikat, s ezt a helyzetet általában, jól ismerjük. A "káldeusok" feladata, hogy eleve adott szövegekből, a tudományos hagyomány szövegeiből – vagy más jelekből, de akkor is szövegekre támaszkodva – következtetést vonjanak le a jelen állapotra, illetve, a jelen állapotból kibontakozó jövőre. Tudományuk abban áll, hogy a hagyományos szöveget de-kódolják, ha jobban tetszik: más kódba teszik át. A maguk korára vonatkoztatják. A helyzetre, amelyről véleményt kell mondaniuk. Értelmezik; eredetibb kifejezéssel, mint Dániel könyve is mondja, arámiul: megfejtik. A hagyományos szöveg igazságot tartalmaz, de értelmezésre szorul: meg kell állapítani, mi benne az aktuális, a jelenre vonatkozó. Ez a megfejtés, az értelmezés.

A bábeli bölcsek normális tudományos tevékenységéhez képest azonban Dániel többet tud. Előtte maga az álom is feltárul (*geli*, a Targumban: *guli*). Kissé másképpen mondva: Dániel – az egek Istene segítségével – megtalálja a szöveget, amelyhez magyarázata kapcsolódni fog.

A történet Dánielje, a babilóni zsidó tudós, számomra a szövegértelmező tudomány – minden igazi kommentátor – jelképe. Megfejt, azaz értelmezni tud egy szöveget, melyet nem ő írt; s egy olyan mozzanat, amelyre nemigen szoktak figyelni: ő maga találja meg a szöveget, amelyhez magyarázatot fog fűzni. Az álomfejtő Dániel, aki persze Istentől kapta a többi tudósénál különb tudást, voltaképpen szövegmagyarázó. Ihletett tudós, akinek mondanivalója volt a király – a jelen – számára, s ezt a mondanivalót mint szövegértelmezést adta elő.

Dániel, az álomfejtő; Dániel, az értelmező – de vajon mondhatjuk-e azt is, hogy Dániel, a kommentátor? Sokak száján már bizonyára kész a határozott "nem", elvégre a szavak más-más fogalmi körből származnak. A kommentár őse – a latin szóhasználat szerint – közönséges gyakorlati feljegyzés, csak úgy önmagában. Az álomfejtés, akár a sokfajta előjel értelmezése, mint mondtam, dekódolás; hogy miféle, még látni fogjuk. Ne siessünk azzal a "nem"-mel.

Mit tesz Dániel, amikor a király elé áll? Mindjárt a legelején kijelenti, hogy a titkot nem ő találta ki, hanem az egek Istene tudatta vele. A gyanútlan olvasó arra gondol, hogy lám, Dániel istenfélő és szerény ember. Az Istenre való hivatkozás valódi szerepe azonban más: a legitimáció. Jelzi, hogy a tudós nem a maga ilyen-olyan vélekedését mondja, hanem az igazságot, amit Isten reá bízott. Ezek után Dániel először elmondja Nebúkadneccar álmát, elejétől végig, majd sorra veszi az elemeit, s egyenként megadja megfejtésüket, végül pedig a rész-megfej-

téseket összegezve megfogalmazza az álom jövendőmondó tartalmát. Dániel éppen úgy járt el, mint a babilóni jövendőmondók, évszázadok, több mint egy évezred óta. Egy volt közülük maga is, nyilván ugyanúgy képzett és járatos a hagyományban, a jövendőmondó tudományban, mint a többiek. Az álomfejtésnek az ékírásos irodalomban gazdag múltja volt. Az epikus irodalomból ismert álomfejtés leírások többnyire azt a szerkezetet mutatják, amit Dániel jelentése is. A jelenet során mindig elmondásra kerül maga az álom, ezt követi a szegmentálás, az összefüggő álom felbontása apró mozzanatokra, elemekre, majd a megfejtés, e mozzanatok rendjén, a hozzájuk fűzött rövid magyarázó megjegyzések formájában, s utoljára az összegzés, vagyis maga a jövendőmondás. Az álom és a jelen között a kapcsolatot a magyarázó megjegyzések teremtik meg, az álom mozzanatainak aktuális vonatkozásait a magyarázat teszi nyilvánvalóvá. Ugyanakkor a jövendőmondás, a megjegyzések összegzése nagyjából az álom eredeti rendjét követi, a cselekmény menetét stb. Ennyiből is láthatjuk, hogy az álom tudósának valódi szellemi tevékenysége voltaképpen az adott szöveg – az álom – szegmentálása és a szegmentumok – az egyes mozzanatok – magyarázata, azaz megfejtése: a jelenhez kapcsolódásának feltárása. Dániel tehát azt tette, amire jó babilóni iskolázottsága felkészítette, amit – lévén maga is a Tud. Akadémia tagja – rangja és helyzete megkívánt. És különbnek bizonyult, mint Bábel többi bölcse; hogyan is ne, hisz a történetnek ő a hőse.

Dániel álomfejtése, a szegmentálás és a magyarázat művelete, amint az egész babilóni álomfejtő irodalom is, mind a formát tekintve, mind a lényeget: kommentár. Magyarázat a jövőt – kódolt formában – előre jelző jelekhez.

Az i. e. 1. évezredben az ékírásos írásbeliségben gazdag kommentárirodalom volt használatban. A kommentárok táptalaja és természetes közege nyilván az iskola volt, s a szövegek iskolai példányain egy-egy szó mellé írt megjegyzések sejtetik, hogy a szóbeli magyarázat – nyilván sűrűbb és gazdagabb, mint az alkalmi glósszák – kezdettől fogva kísérte a szövegtanulmányokat. Évezredes hagyomány során lassan kicsiszolódtak a kommentárok főbb típusai, ahogyan már az i. e. 1. évezredi emlékekből ismerjük őket. Az elemi forma nyilván a szómagyarázat volt, a lexikális nehézségek áthidalása. Ilyenfajta nehézség jobbára régi szövegek esetében merül fel, s esetleg, bár ritkábban, más nyelvi réteghez tartozó – például, választékos – szavaknál. A szómagyarázat, akkádul *szátu*, a.m. "kivonat", a magyarázni kívánt archaikus vagy különleges szóhoz köznyelvi szinonimákat ad meg, mindig egy – csakis egy – szóhoz. Egy másik típusa a kommentároknak nem egy-egy szót magyaráz, hanem kifejezéseket, néhány szóból álló szövegegységeket. Neve: *mukallimtu*, "megmutatás", magyarázat. Itt a kommentár is mondat jellegű. Gyakran két magyarázatot is adnak, olykor többet is, a második

– és esetleg további – magyarázatokat a "más" szó vezeti be. Nemcsak kifejezéseket: szükség esetén neveket, például, mitológiai neveket is magyaráznak. Esetenként más szavak is felbukkannak kommentár jelentésben, mondjuk, a *masaltu*, ami talán "kérdezés", "vizsgálat" lehet. Maga a "magyarázni" szó sem ismeretlen, *kullumu* vagy *sutábulu*, amaz inkább "megmagyarázni", emez pedig "megvitatni". S van egy további szakkifejezésünk, amely még mélyebbre enged bepillantani a bábeli szövegtudomány műhelyének félhomályába. A máj-jóslatok értelmezésével foglalkozó klasszikus omen-sorozat egyik szakaszát egy katalógus ekképpen minősíti: *multábiltu*. Szótárainkban nincs rá kielégítő magyarázat. Az adott szakasz, tizenhét tábla, vagyis meglehetősen terjedelmes szöveg, a máj-omenek értelmezéséhez mintegy metodológiát nyújt. Az omen-szövegeket elemeikre bontja, s ezekhez az elemekhez rendel meghatározott értelmezést, majd idézetek elemzésével mutatja be az elvont szabályok alkalmazását. Az imént idézett műfaji szakszó talán annyit jelent, hogy "elemzés".

Jellegzetes vonása a klasszikus babilóni kommentároknak, hogy nem a magyarázni kívánt szó mellé vagy a szövegrész fölé, a sorok közé stb. írt megjegyzések (mint a *glóssza* vagy az interlineáris magyarázat), hanem külön művek, külön táblán vagy táblákon; s ennek megfelelően, mint az alapszövegeket is, másolták és tanulmányozták őket, külön szöveghagyományuk volt.

Milyen szövegeket magyaráztak a babilóni kommentárok? Van kommentárja szójegyzékeknek és van gyógyászati szövegeknek, istennevek gyűjteményének és költői műveknek. A kommentált szövegekben csak annyi a közös, hogy mind régi, ezért kell magyarázni, és mind része az irodalmi hagyomány folyamának, eleven örökség – éppen ezért szorul most itt vagy ott magyarázatra.

A kommentár mint műfaj maga is életre hív irodalmi műveket. Az effajta szövegek, kommentárnak álcázott eredeti alkotások közül én magam a leginkább érdekesnek Nabú-zuqup-kéna egyik munkáját tartom, amely munkában a kalhui tudós írnok a világmindenség méreteiről és berendezéséről fejti ki, a kommentárok formáját és stílusát követve, elgondolásait. Nabú-zuqup-kénáról már írtam, más összefüggésben, többször is, most csak azért hivatkozom rá, hogy egy valóban nagy névhez fűzhessem, amit a babilóni kommentárokról még mondani akarok. A fentebb adott áttekintés esetleg azt a gyanút keltheti, hogy az ékírásos kommentárok, szómagyarázataikkal, közelebbről nézve egy múlt századi auctor-kiadás lapos lábjegyzeteire hasonlítanak. Nos, ha a szómagyarázat lapos és unalmas, valóban. Bár én az egyszerű iskolás magyarázatokat se tekintem értelmetlennek. Ha önmagában véve jók, lehetővé teszik a szöveg megértését a maga történetiségében – amennyiben ilyesmire a kor egyáltalán igényt tart. A babilóni kommentárok esetében azonban másról van szó. Ezek nem történeti igényű

kommentárok; ezek a régi és tekintélyes szöveget egyszerűen érthetővé akarják tenni az olvasó számára. Abból magyarázni őket, amit az olvasó ismer. Újabb keletű szavakból, élő istenek nevéből. Ezek a kommentárok, mondhatjuk, a leglényegük szerint aktualizálnak. Igy könnyen fölvesznek spekulativ képzettársításokat is. Igaz, a reánk maradt szövegekben nem sok helyen van ilyesmi. Bizonyára több volt a szóbeli szövegmagyarázatokban. De hogy az aktualizáló, spekulativ kommentár mindenképpen az egyik valóságos lehetősége volt a babilóni szövegtudománynak, azt elégséges módon bizonyítják akár a vallási szertartások ránk maradt kommentárjai, akár pedig a legkülönb mű e téren, Nabú-zuqup-kéna szóban forgó, fiktiv kommentár formájában szerkesztett spekulativ kozmográfiája (több mint harminc év gazdag munkásságából fennmaradt számos táblája közül az utolsó, amelyet dátumhoz köthetünk, i. e. 684).

Már jeleztem, hogy az írott kommentár mögött feltétlenül ott kell tudnunk mint hátteret a szóbeli magyarázatot. Tágabb értelemben: az értelmezés bonyolult folyamatait. Elő-Ázsiában, s ugyanígy a Földközi-tenger medencéjének térségében, tehát mindenütt, ahol a mezopotámiai, a zsidó és / vagy a klasszikus kultúra gyökeret vert, a szellemi életet a szóbeliség és az írásbeliség viszonya szempontjából leginkább talán mint egy ellipszist írhatjuk le, két középpontjában a szóbeli, illetve, az írásbeli formákkal. Ez az ellipszis-modell egyébként más kultúrákra is találó, még napjainkra is; nyilván igényt tarthat egyetemes érvényre. A szellemi életben szinkron nézve szóbeliség és írásbeliség mindig egymás mellett él, ezernyi szállal kapcsolódva egymáshoz. Hasonló képet ad, azt gondolom, az idő menti (diachron) metszet is. A szöveg, legyen akár szóbeli, akár írott, csak az egyik – bár igen fontos – eleme a szellemi életnek és hagyománynak. Legtöbbször már a reprodukálása is értelmezés, megtanulása vagy lemásolása. Még inkább az a befogadása: a megértés és az értékelő felhasználás. Minden szöveget, még a szóbelit is (gondoljunk csak egy beszédre vagy egy színházi előadásra), természetes módon vesz körül az értelmezések sokféle módja. Ez az értelmezés lehet pusztán mentális; bizonyos körülmények között mindenképpen írásbeli; alapjában véve azonban mégis jobbára szóbeli kell hogy legyen, már a dolog természete szerint is. De ha a szöveg, akármi módon, nemzedékről nemzedékre hagyományozódik, továbbélésével párhuzamosan rendszerint kialakul az értelmezésnek is valamifajta élőszóbeli hagyománya. Könnyű volna példákra hivatkoznom a modern irodalmakból, akár tartós érvényű vagy csupán kiirthatatlanul öröklődő értékítéletekre, akár az irodalmi irányzatok kánonjaira, akár pedig a tudományos iskolák értelmezési hagyományaira, de éppen részletmagyarázatokra is. A régiséget, érthetően, kevésbé ismerjük vagy kevésbé tudjuk dokumentálni, de a lényeget illetően aligha lehetett más. Mezopotámiában megfigyelhetjük, hogy a hagyomány áramlata

szüntelen változásban van, ezt vagy azt a szöveget félreveti, másokat fölvesz: az irodalmi hagyomány élete nem más, mint folyamatos (permanens) kanonizáció. Minden változása mögött, nem kétséges, értelmezési tevékenység áll.

S most már sokkal szűkebben, a kommentárokról. Akik a szövegekkel egyáltalán foglalkoztak, értelmezéseiket vagy magyarázataikat rendszerint élőszóban fogalmazták meg. De a magyarázatnak is kialakult a hagyománya. Ismerjük az egykori szakkifejezést: *sa pí ummáné*, "a tudósok szája szerint", egyszerűbben: tudós hagyomány alapján. A kifejezést, paradox módon, írásos emlékek: a babilóni kommentárok örökítették meg; némely megjegyzést ezzel a formulával vezetnek be. Nyilván a szóbeli kommentár is továbbhagyományozódott, standardizálódott, hogy majd egy része írásos formát kapjon. A folyamatos kanonizáció, amely a hagyományt alakítja, aztán magával sodorta a magyarázatokat és az értelmezést is, legalább részben, de ide értve a legszimplább szómagyarázatokat is. Kialakult a kommentár mint műfaj, egyre duzzadt a kommentárok hagyománya, s idővel a kommentár szinte ugyanarra a tekintélyre tett szert, mint maga a szöveg, melynek a megértését kellett segítenie.

Az itt vázolt folyamat jó morfológiai párhuzamul szolgálhat a zsidó hagyomány szerkezetének alakulásához, még ha a babilóni és a zsidó kommentárokban eltérő minőségeket látunk is. A zsidó hagyomány, ahogyan a Második Templom kora óta dokumentáltan ismerjük, két ágon élt; ezek: az írott tan (*torá se-bi-ktáv*) és a szóbeli tan (*torá se-be-al pe*). Érvényüket és jelentőségüket illetően koronként tudós és vallási szenvedélyek csaptak össze. Tény azonban, hogy a normativ judaizmus sohasem tette magáévá a *sola Scriptura* elvét. Maguknak a vitáknak a ténye is jelzi különben, hogy milyen erős volt a hagyomány szóbeli ága. Ismeretes, hogy a római (illetve, ami a babilóniai zsidóságot illeti, Szászánida) korban írásba foglalták a szóbeli hagyomány egy részét, és az írott tan értelmezése körüli szóbeli viták anyagát szintúgy. A rabbinikus irodalom, a Misnát magyarázó Gemára és a Biblia szövegéhez kapcsolódó különféle midrások, a lehető legközvetlenebb formában őrzik, az írott szövegben is, az élőszóbeli értelmezés és a kommentálás minden jellegzetességét. Majd a kommentároknak is támadtak kommentárjai, először élőszóban, azután írásban, és így tovább. A szöveget, a kommentárt is, mindig követte újabb kommentár. A magyarázatok rendre kanonikus rangra emelkedtek maguk is.

Egy asszíriológusnak gyönyörűség és tanulság olvasni – bár a magamfajta kis adagokban tudja csupán – a rabbinikus szövegeket: amit ékírásos tábláink nem rögzítettek, bennük kapjuk meg, ha néhány évszázadnyi távolból is, a babilóni tudósok vitáinak forgatókönyvét vagy vázlatát. És az ellenkező irányba nézve: ha az ékírásos kommentárokról mindent összevéve is úgyszólván csak véletlenszerűen ránk

maradt írott forrásanyag mögé odaképzeljük, mint kell, a babilóni szellemi élet, s ezen belül a tudományok más téren – közvetve bár, de – jól ismert gazdag szóbeliségét, nem hathat vakmerőnek a föltevés, hogy a babilóni szövegtudomány jelentette legalább részben a szellemi alapokat a zsidó akadémiák tevékenységéhez a hagyományos szövegek kezelése terén. Hasonlóan ahhoz, amit, mondjuk, a középkori latin kancelláriai gyakorlat jelentett a nemzeti írásbeliségek kibontakozása számára Európában.

Az asszíriológusok már csak a zsidó – bibliai és későbbi – hagyomány iránti különös érdeklődésüknél fogva is valamelyest mindig figyelni próbáltak a rabbinikus irodalomban fel-felbukkanó babilóni elemekre. Lehet találni ilyeneket, akárhová nyúlunk, találtak is. Hogy a szó szűkebb értelmében vett szövegmagyarázat eljárásai, a szöveg rejtett értelmének dekódolási technikája (akkádul: *arû*, "számítás") köréből vegyek példát: a rabbinikus irodalomban a Biblia exegéziséhez kidolgozott technikák vagy formalizált eljárások (*middot*) közül nem egy, olyanok, mint a *gematrija*, a *hiluf otijot* vagy a *notariqon*, sejthetően Bábel vizei mellett gyökereztek. A többi bizonyítható vagy majdnem bizonyos átvétel mellett számolnunk kell a hatás és a közvetlen párhuzamok eseteivel is. De hát nem lett volna képtelenség, ha Dániel, aki – ugye – Bábel királyának udvarában volt a legkiválóbb tudós, ne tanulta volna meg éppen a babilóni tudomány módszereit? Ha a király álmát az egek Istene tudatta is vele, ahogyan a megfejtést előadta, kifogástalan volt akkádul is – ha ugyan az i. e. 6. században a világ minden tájáról Babilónban összegyűjtött tudósok nem arámiul beszéltek legalább egymás között. Vagy elképzelhetjük-e, hogy a perzsa kori és hellénisztikus Babilónia, ahol a hagyományos tudomány még jó ideig ereje teljében volt, ne hagyott volna örökséget a *Bávli* rabbijaira? De azért mégsem az ilyesmi a lényeg. A babilóni tudományosság elemeinek továbbélése vagy hatása, mondom, magától értetődő volt, még ha a részleteket feltárni jószerivel majd ezután fogjuk is. A lényeget azonban, azt hiszem, csak ennél jóval általánosabban foghatjuk meg. Egy jelenségben, amelynek méltó elnevezése leginkább talán ez lehetne: a kommentár mint szellemi magatartás.

A szövegkommentárok különböző fajtái, azon a – tipológiailag láthatóan még csak elemi – szinten, amelyen Babilónból ismerjük őket, sokfelé kialakultak, érthetően, az irodalmi írásbeliség hagyományozása mentén. Hasonló – de persze, technikailag sokkal bonyolultabb, és filozófiáját nézve is inkább explicit – filológia bontakozott ki a görög-római kultúrában; mindmáig ez a szolid alapja a filológiai tudományoknak. A klasszikus szövegtudomány fejlődésében az alexandriai kor után határozottan kirajzolódik előttünk a görög, és főként a latin, változat, lényegében a nyugat-európai filológia a középkor folyamán. Ismerjük, ha nem is elég részletesen, még a viszonyát is, legalább az

írásmagyarázat vonatkozásában, a zsidó hagyományhoz, és viszont. De a nyugat-európai filológiai tudomány mellett ugyancsak kirajzolódik a közös ókori örökség továbbélésének többi ága is, az arab és részben a zsidó szöveghagyományban. Formák és módszerek, értékrendszer és szemlélet az ókori (keleti és antik) örökség e három nagy ágában külön-külön, de egymással kölcsönös kapcsolatban fejlődnek. Ezeknek a kapcsolatoknak a kutatása is fontos feladat, van mire támaszkodnia, eredményeket ígér; egyszóval, vannak távlatai.

Én most mégis egy másik irányba szeretnék nézni – ha csak futó pillantással is.

A hellénisztikus kor után, amikor a babilóni hagyomány szép lassan elapad, a zsidó kultúrában egyre tágabb teret hódít meg magának – tölt be – a kommentár-irodalom. Fokozatosan kifejlődik a régi szöveghez való viszonynak egy sajátos zsidó típusa. Elemei, igaz, megvoltak már korábban is, kezdve a Bibliától. Van hasonló más kultúrákban is, például, Indiában. A szellemi élet mintázatában minden bizonnyal egyetemes képződmény. Ebben a végletes formában azonban, úgy látszik, mégiscsak a zsidó – s így persze, az antik–zsidó–keresztény–nyugat-európai – kultúra sajátossága.

A holt-tengeri zsidó szekta irodalmában a szent szöveg és a jelen között a kommentár feszített ki hidat. Az illető szó, héberül *peser*, ugyanaz, mint amelyet Dániel használ. De használatos volt már Mezopotámiában is, szakszó a jövendőmondó szövegek értelmezésének irodalmában: *pisru*, "oldás", "megoldás", "megfejtés". Qumránban a *peser* magyarázat vagy kommentár: a Biblia meghatározott szövegrészeiből magyarázza a jelent. Nyelvemen van a kifejezés, amelynek egyébként majd csak jó másfél évezreddel később lesz teljes jogosultsága: a Biblia mint *oraculum*. De inkább mintha a babilóni *mukallimtu* vagy *multábiltu* szövegeket olvasnánk, azzal, hogy itt, nyilván mert már az íróanyag kényelme is megengedi, valóban nagylélegzetű szövegeket kapunk, és valóban nagy dolgokról van szó. Ország, nép, a közösség dolgáról, mint a babilóni csillagtudományban, mely klasszikus korában csak a király sorsát fürkészhette, az egyes emberét nem. A *peser*, mint az ékírásos kommentárok, mindig önálló irodalmi mű. Szöveg: idézetekből és magyarázatokból. Utóbbi rendszerint valamivel terjedelmesebb benne, mint az alapjául szolgáló idézet. A gondolatmenetet is a magyarázat tartja fenn. Az idézetek a Bibliából valók, hol egy könyvből, mondatonként vagy még rövidebb egységekben, hol pedig többfelől összeválogatva. De a *peser* szövetét nem a forrás-szöveg adja: mindig valami jelenre vonatkozó mondanivaló, ez szabja meg az idézetek kiválasztását, és a magyarázó megjegyzések tartalmát is. A szent szöveg a *peser* által szól a jelenhez.

A zsidó hagyományban valamelyest járatosak máris tudják, amint-hogy a hivatott kutatók nyomban a tekercsek fölfedezése után észrevet-

ték: a qumráni *peser* voltaképpen a rabbinikus irodalom előfutára. Korai *midrás*, korai *gemára*.

Mert tényleg erről van szó: a rabbinikus irodalom őskezdeteiről. Csíráról, amelyből kisarjadt a késő-ókori és nagyobbrészt a középkori zsidó irodalom.

Ez a zsidó irodalom, lényege szerint, a Biblia – *torá se-bi-ktáv* – megvitatása, értelmezése. Értelmezés, egyrészt a filológiai tudomány módszereivel, azaz megtárgyalása a szavaknak, mondatoknak, a tárgyi ismeretanyagnak, fölfejtése az egymástól távoli szakaszok rejtett utalásainak. S másrészt, értelmezés a jelen számára. De mondhatjuk így is: a jelen értelmezése a bibliai szöveg segítségével. Szöveg és jelen: egymásnak fordított tükrök, ide-oda jár közöttük a fénysugár. Amikor a gyakorlat évszázadai már kicsiszolták a magyarázat elveit vagy elméletét, és az elvek a terminológiát, a szavak, mondatok, tudnivalók magyarázata: *pesat*, a mélyebb összefüggések és a kisugárzó tanulság feltárása: *deras*; arámi szavak, kormeghatározó értékkel.

A letűnt klasszikus ókori keleti kommentárokhoz, vagy a – nagyjából egykorú – latinokhoz közelebb áll a *pesat*. Ez a szó egyszersmind stílust is jelöl, amely stílus többnyire száraz és szűkszavú, de később Rasi kommentárjaiban tömörsége mellett is sokrétegű, hajlékony. A *deras*-ból pedig végtére szinte párhuzamos vagy duplikáló, megháromszorozó stb. irodalom sarjadt ki a Biblia mellett, új meg új elmondások, változatok. Talán ezzel a típusú kommentárral mutatja a legtöbb rokonságot az ókori keresztény és a középkori irodalom Biblia-magyarázata.

A zsidó kommentár legfőbb jellemzője, hogy nem akar autoritativ lenni. Megvitatás; miként élőszóban, még az írott szövegben is. Közöl minden véleményt, ami a szöveghelyhez vagy a tárgyhoz kapcsolódik, s hivatkozik a forrásra, az illető mester nevére, de bármi döntés vagy normativ állásfoglalás nélkül. Mintegy sugallja, hogy egy adott kérdésben többféle megítélés lehetséges, hogy az Irás nem törvény vagy parancs, hanem mérték, amelyet alkalmazhatsz, hogy az új meg új, más és más élethelyzetekben, de akár a doktrinában is: te magad dönts. Sugallja, hogy sokféle vélemény van, de dönteni neked magadnak kell, nem úgy bújhatsz el mások szava mögé, tiéd a felelősség. A Tóra tanít, a mesterek véleménye és tanácsa esetleg segít, de megérteni, határozni, cselekedni neked magadnak kell. Már a Semá szavaiba foglalt parancs is ezért van.

A zsidó kultúrában a kommentár nem egyéb, mint a mindig új élethelyzetek és mindig új gondolatok magyarázata a Biblia által kijelölt keretekben. Az új visszavezetése a hagyományra. Illetve, s ezért mondtam az imént a tükröt: kifejtése a hagyományból. A Biblia, ti. a Biblia szövege – szavai és történetei – viszonyítási alap, mely a kiindulás lehet bármi újhoz. Nem véletlen, hogy Spinoza *Tractatus*-ában még a racio-

nális vagy racionalizáló kritikai elme is elindulhatott a Bibliából; nota bene, a legszabályosabb *pesat* nyomvonalán.

De hadd beszéljek a kommentár-magatartásról még általánosabb formában, ha csak vázlatosan is.

Abból a szempontból nézve, hogy vajon egy eleve adott, tehát *praeexistens* szöveg játszik-e benne valami szerepet, s ha igen, milyent, a szellemi alkotásnak három nagy alaptípusát szeretném megkülönböztetni.

Első típusnak veszem a költői alkotást, a szó legtágabb értelmében. Ez maga teremti meg önnön világát: autonom szöveg; nincs – elvben nem lehet – vonatkozásban más szövegekkel. Ha idéz, csak utalásképpen a külső világra; amely világ, persze, esetleg ugyancsak éppen szöveg. S ha más szövegmintát követ vagy utánoz, nem eredeti többé, nem alkotás. Thomas S. Eliot jut az ember eszébe, a más kultúrákban nevelkedettek számára olykor felismerhetetlen alluzióival, egy szinte végletesen eredeti költő. Vagy itt van Esterházy Péter. *Bevezetés a szépirodalomba* című könyvében (1986) hat nagy oldalon, pp. 719-724, sorolja fel, kiktől vette rejtett idézeteit, csak a neveket sűrű sorokban. S mondhatja a könyvre bárki, hogy nem autonom?

A második típus lehet az irányzat. Filozófiai művek sorolhatók ide, s jóformán a gondolati vagy értekező irodalom egésze, a tudomány, még szépirodalom is – a *Tendenzschrift* szeret álruhát – például, költői formát – ölteni magára. Itt a mű szellemi anyaga kívülről származik, a szerző tudatosan és programszerűen kapcsolódik külső forráshoz vagy tanhoz. Méltatja, megvitatja, más tárgyra alkalmazza, továbbfejleszti vagy éppenséggel elveti: a különben önálló mű lényege szerint a mintául vett szöveg vagy gondolati rendszer koordinátáiban helyezkedik el. Madártávlatból már inkább csak az irányzat látszik. A maguk korában tudományos műveknek jó sorsa nem egyszer, hogy évtizedek vagy évszázadok múltán kiszakadnak a hagyományból vagy irányzatból, melyhez eredetileg tartoztak. Olvassuk őket, pedig adataik, módszerük, következtetéseik fölött eljárt az idő. Céhbeli tudományos kutatást alapozni nem lehet rájuk; csak egyszerűen tanulunk belőlük, épülünk általuk. Egyfajta szépirodalommá váltak; a mellékes értékek, a kivitelezés kvalitása fölébe kerekedtek az irányzatnak: quasi-költői alkotások. Példaként bárki értekező klasszikusra hivatkozhatnék, történetesen Edward Gibbon jut az eszembe.

A harmadik típust néhány nagy – mondjuk így, további magyarázatok nélkül: világszerű – irodalmi mű, esetleg *corpus* – önálló szövegekből szerveződött nagyobb egység – jelenti; s közelebbről, az utóéletük, hatásuk. Vannak szövegek, amelyek elég gazdagok ahhoz, hogy az élethelyzeteknek szinte a végtelen változatosságát kínálják, mintegy tipológiai mintaként hogy az antik esztétika és az ókeresztény bibliamagyarázat szakkifejezését vegyük kölcsön. Mindenre lehet találni ben-

nük "textus"-t, minden élethelyzethez van bennük magyarázó erejű archetípus. Ilyen szöveg Homérosz, ilyen Dante. A nemzeti (de akár a réteg-) kultúrákban – mondjuk – Puskin vagy Tolsztoj, de akár talán még Balzac is, az *Emberi színjáték*, s ilyen, szűkebben, Goethe, esetleg a *Hamlet*. Habár még szaporíthatnánk a példákat, mindannyian tudjuk, hogy a felsorolás gyorsan átmetszené a határvonalát annak, ami még nem vitatható. De legyen vulgárisabb példánk is: ilyen volt Cervantes hőse számára a sok lovagregény; a félmúltban, bizonyos élmény-körcikkekre, *horribile dictu*, Rejtő Jenő ponyvája; s hogy a példák ne értékeljenek, hanem pusztán leírjanak vagy szemléltessenek, álljon itt még a *Micimackó* is.

Témánk, a kommentár-magatartás szempontjából a most vázolt második és harmadik típus az érdekes. Arról, amit irányzatnak neveztem, most csak egyetlen megjegyzést. Izgalmas kérdés, még aktuális is, hogy magyarázhatók-e új élethelyzetek, új filozófiai vagy morális problémák, új társadalmi fejlemények a filozófia klasszikusainak szövegéből. Mármint hogy adnak-e idézetek magyarázatot? Lehet-e program gyanánt kezelni ezeket az idézeteket? A típusok fenti körülhatárolásából következik, hogy erre a kérdésre a feleletem: nem. Egy filozófiai vagy közgazdasági elmélet csak mint rendszer, a maga egészében vetíthető rá a későbbi állapotokra, szellemi vagy életbeli problémákra. A klasszikus rendszer szellemében, meglehet: igen; de csak új magyarázatok, nem pedig a klasszikusok ilyen vagy olyan mondata, mert idézetet mindenre tudunk találni, s mindennek az ellenkezőjére is. Az elfogulatlan elemzés helyén a kiragadott klasszikus idézet pontosan annyit ér, mint egy találó közmondás vagy verssor: jól hangzik. De veszedelmes, mert a valódi magyarázat látszatát kelti, holott nem az.

A harmadik típus a – jobb szó híján így mondtam – világszerűen gazdag és változatos irodalmi művek kis csoportja, behatóbb elemzést kívánna, de erre sem jut több, mint egy-két szó. Az e csoporthoz soroltam szövegeket viszonylag nagy terjedelem jellemez, gazdag és változatos anyag, de mindenekelőtt minőség. Más szempontból pedig lényeges, hogy mindig egy – szerves vagy laza – hagyomány vallja a magáénak őket. Mértékadó szöveg mind, *charter* és referencia. Alapszöveg. Szervezze bármi a hagyományt, az egyik végleten – és gyakorta – a vallás, a másikon, mondjuk, világi intellektuális műveltség, de akár politikai mozgalom is: mindenképpen szövegre támaszkodik, s ha nem volt már eleve ilyen szövegnek a birtokában, előbb-utóbb kiválasztja vagy megteremti magának. Bár talán nem mondhatjuk, hogy a különböző hagyományok szövegei incompatibilisek egymással, mert hiszen, például, a műveltség könnyen átpillant a hagyomány partjain túlra is: annyi azért nagy általánosságban mégiscsak áll, hogy e szövegek közül minden hagyomány csak egyvalamelyiket fogadja el. Ilyen körülmények között az alapszövegek mindegyike szorosan kötődik meghatáro-

zott társadalmi csoportokhoz, sokkal szorosabban, mint ahogyan ez akár a költői alkotás, akár az irányzat esetében egyáltalán elképzelhető volna.

Nem lehet kétség az iránt, hogy ide, ebbe a csoportba tartozik a Biblia is. A *Tenak* vagy (héber, "ószövetségi") Biblia a zsidó hagyományban, a két Testamentum a kereszténységben. Jóllehet nem a Biblia az egyetlen alapszöveg a nyugati világban, az antik–zsidó–keresztény kultúra története folyamán, a jelentősége, mindent figyelembe véve, mégis nagyobb volt, mint bármi más szövegé, és ma is az. Hogy hozzá hasonlót találjunk, más kultúrákat kell fölkeresnünk, az iszlám országait, Indiát vagy – esetleg – Kínát.

A héber Biblia a zsidó hagyományban két és fél évezrede szent könyv. A szöveg szent jellege az én értelmezésemben éppen hagyomány kérdése. Az a szöveg minősül szentnek, amely egy írott és szóbeli hagyományban a folyamatos kanonizáció során tartósan a középpontban áll.

A mértékadó, nagy szövegek, a szent könyvek, mint a Biblia, a Korán vagy a Védák, de a többi is, Homérosztól Dantéig, csak akkor tölthetik be a *charter* szerepét a hagyományt elfogadó és fenntartó csoport számára, ha a referenciáik egyértelműek. A szöveg adott és megbonthatatlan, s hogy az élethelyzeteket magyarázza, magyarázni kell a jelen számára. A szöveg hagyományához rendszerint csatlakozik a magyarázat hagyománya. Fontos a Védák, s nyomukban a bráhmanák, majd upanisadok története, fontosak a Korán-kommentárok (*tafszír*), s fontos Boccaccio is mint Dante kommentátora. De a leginkább jellegzetes magyarázat-irodalmat mégiscsak a zsidó hagyomány mutatja fel. A magyarázat: szóbeli tan, szerves része a hagyománynak. Maimonides így kezdte a Tóra "megismétlésé"-t (1180): Mózes a Szináj-hegyen minden parancsolatot a magyarázatával (*perus*) együtt kapott. Ez a magyarázó irodalom valóságos kommentár-láncolat, a kommentárhoz újabb kommentár készül, majd ehhez is, emehhez úgyszintén. A folyamatos kanonizáció kiterjedt a kommentárokra is. Elég, ha látjuk a Tóra, illetve, a Misna, majd a Gemára, majd Rasi, majd Rambam – az imént említett Maimonides – tekintélyének történeti változásait. És jönni fog az ideje annak is, hogy hasonlóképpen mértékadónak számítson valaki az újabb kor vagy napjaink magyarázói közül.

Egyik fontos tanulmányában, mely a zsidó szövegmagyarázat szellemét elemzi, Gershom Scholem egy múlt század eleji haszid bölcselőtől idéz. Míg a bölcsek tanulmányozzák, a Tóra nem teljes, csupán egyik fele az egésznek, de a tanulmányaik teljessé teszik. Mert a Tórát minden nemzedék a maga szükségletei szerint értelmezi, és Isten minden nemzedékben éles szemet ad a bölcseknek, hogy a Tórában felismerjék, amire koruknak szüksége van. Scholem általános következtetése így szól: a zsidó hagyomány nem gondolati rendszereket dolgoz ki, hanem kommentárokat ír. Az igazságot szöveg alapján kell kifejteni, s a szö-

vegben eleve benne van. Nehéz volna ennél találóbban jellemezni a zsidó gondolkodást és hagyományos tudományt. A zsidó kommentár, ha minden tartalmi mozzanatától eltekintünk, voltaképpen az emberi kultúra egyik lehetőségének kiteljesedése: végletes megvalósulása. Kommentár mint szellemi magatartás, próbáltam mondani. Mint ilyen, talán a legfőbb hozzájárulása a zsidó hagyománynak az egyetemes emberihez.

A kommentár e hagyománya, ha történeti fejlődésében nézzük, az ékírásos kezdetektől és Dániel akadémikus álomfejtésétől a zsidó szövegmagyarázatig, példás jellege folytán az egyetemes felé mutat valóban. A modern szövegmegértés filozófiájának (*herméneutika*) egyik jelese írja: "A szövegek megértése és értelmezése nemcsak a tudomány ügye, hanem nyilvánvalóan hozzátartozik az egész emberi világtapasztalathoz. (...) Amikor a hagyományt megértjük, nemcsak szövegeket értünk meg, hanem belátásokra teszünk szert, és igazságokat ismerünk meg" (H.-G. Gadamer, *Igazság és módszer*, Budapest: Gondolat, 1984, p. 21, Bonyhai Gábor ford.).

A tanulmány, amit a *talmud* szó is jelent, végső soron helyzettudat; önmagunk megértése. A helyzettudat talán csak reflexmozdulat: körülpillantás. De lehet ennél több – és különb is. Lehet intellektuális, azaz kritikai reflexió. Az én, a régi szöveg és a világ: ez mégiscsak háromszögelési pont már. A régi szöveg éppen azt nyithatja fel, ami különben biztosan hiányoznék a helyzettudatból: a múlt dimenzióját. Egy közismert ének mindannyiunk elé programul tűzte ki: "...a múltat végképp eltörölni." Regényben a múlt – 1984-ben – tetszés szerint átírható (és a gúnyos prófécia, sajnos, beteljesült). Pátosz nélkül akarom mondani: mindezzel csak – de mondjam óvatosabban: leginkább – a kommentár magatartás tud szembeszegülni; ismét Gadamer szavával: "s történeti hagyománnyal szabadon kommunikáló tudat." Értője a régi szövegeknek, akár a zsidó hagyományban, akár kívüle: aki otthonosan mozog a múlt dimenziójában. Akit foglalkoztat, hogy mit mondtak magukról a régiek, mert ezt tudva, tisztábban fogja látni a saját helyzetét – önmagát.

IRODALOM

Előadás az Országos Rabbiképző Intézet és az MTA Judaisztikai Kutatócsoport által Scheiber Sándor tiszteletére rendezett emlékülésen, 1988. június 14-én a Goldmark Teremben. – Előadásom szövegéhez nem akarok utólag jegyzeteket csatolni. Mégse mulaszthatom el, hogy felhívjam az érdeklődő olvasó figyelmét néhány fontosabb munkára a tárgy gazdag irodalmából.

A hagyomány fogalmáról általában: E. Shils, *Tradition* (Chicago, IL: Univ. of Chicago Press, 1981), kül. p. 107 skk.: a vallási hagyomány szociológiájáról; p. 120 skk.: a filológiai studiumokról.

A szövegmagyarázat szerepéről a zsidó hagyományban: Saul Lieberman, *Hellenism in Jewish Palestine* (2. kiadás, New York: Jewish Theological Seminary, 1962), pp. 47-82: "Rabbinic Interpretation of Scripture"; Simon Rawidowicz, "On Interpretation", in: Uő, *Studies in Jewish Thought* (Philadelphia, PA: Jewish Publication Society of America, 1974), 45-80 és 410-417; Gershom Scholem, "Offenbarung und Tradition als religiöse Kategorien im Judentum", in: Uő, *Judaica*, 4 (Bibliothek Suhrkamp, 831) (Frankfurt a.M.: Suhrkamp, 1984), 189-228 (idézetem: p. 203). Ma már mindhárom tanulmány klasszikus értékkel bír. Hasonlóképpen fontos Louis Ginzberg, "Allegorical Interpretation of Scripture", eredetileg in: *The Jewish Encyclopaedia*, új lenyomatban in: Uő, *On Jewish Law and Lore* (A Temple Book) (New York: Atheneum, 1970), 127-150 (utalásokkal régi szakirodalomra is).

A bibliamagyarázat legkorábbi kezdeteire, már magában a Bibliában: Michael Fishbane, *Biblical Interpretation in Ancient Israel* (Oxford: Clarendon Press, 1985).

Az ékírásos kommentár-szövegekre: Joachim Krecher, "Kommentare", in: *Reallexikon der Assyriologie* 6, III/IV (Berlin – New York: Gruyter, 1982), 188-191; Henri Limet, "De la philologie à la mystique en Babylonie", in: Jan Quaegebeur, Ed., *Studia Paulo Naster oblata*, II: Orientalia antiqua (Orientalia Lovaniensia Analecta, 13) (Leuven: Departement Oriëntalistiek, 1982), 131-142; Mogens T. Larsen, "The Mesopotamian Lukewarm Mind. Reflexions on Science, Divination and Literacy", in: Francesca Rochberg-Halton, Ed., *Language, Literature and History (...) Presented to Erica Reiner* (New Haven, CT: American Oriental Society, 1987), 203-225. Az értekező jellegű kommentárokat kiadta: Alasdair Livingstone, *Mystical and Mythological Explanatory Works of Assyrian and Babylonian Scholars* (Oxford: Clarendon Press, 1986). Az ékírásos jelek nem szokványos olvasatain alapuló szövegmagyarázatok egy érdekes esetét tárgyalja: Jean Bottéro, "Les noms de Marduk, l'écriture et la «logique» en Mésopotamie ancienne", in: Maria deJong Ellis, Ed., *Essays on the Ancient Near East in Memory of Jacob J. Finkelstein* (Hamden, CT: Archon Books, 1977), 5-28. A babilóni álomfejtésre: A. Leo Oppenheim, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia, PA: American Philosophical Society, 1956); Komoróczy G., "Rangjavesztett tudomány. Az álomfejtés Mezopotámiában", a jelen kötetben.

A kommentárra a görög–latin irodalomban: A. v. Premerstein, in: Pauly–Wissowa's *Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft*, 4 (Stuttgart: Metzler, 1901), 726-759, kül. a hétköznapi feljegyzések vonatkozásában; továbbá L.D. Reynolds – N.G. Wilson, *Scribes and Scholars* (2. kiadás, Oxford: Clarendon Press, 1974, reprint: 1978), p. 29 skk. stb.; az alexandriai filológiára: R. Pfeiffer, *History of Classical Scholarship* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1968).

A szövegértelmezés rabbinikus eljárásaira (middot): Hermann L. Strack, *Einleitung in Talmud und Midras* (5. kiadás, München: C.H. Beck, 1921), kül. p. 96 skk.; és ugyanez, gyökeresen újraírva, ami nem mindig eredményezett jobb szöveget: Hermann L. Strack – Günter Steinberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch* (7. kiadás, München: C.H. Beck, 1982), p. 26 skk.

A babilóni szövegértelmezés hatására a rabbinikus szövegmagyarázatban: Jeffrey H. Tigay, "An Early Technique of Aggadic Exegesis", in: Hayim Tadmor – Moshe Weinfeld, Eds., *History, Historiography and Interpretation* (Jerusalem: Magnes, 1983), 169-189; Antoine Cavigneaux, "Aux sources du Midrash: l'herméneutique babylonienne", *Aula Orientalis* 5 (1987), 243-255; Stephen J. Lieberman, "A Mesopotamian Background for the So-Called Aggadic «Measures» of Biblical Hermeneutics", *Hebrew Union College Annual* 58 (1987), 157-225.

(1988)

Megjelent: *Múlt és Jövő* ÚF 1, no. 2 (1990), 9-15; és in: *Évkönyv*, 1985–1991 (Az Országos Rabbiképző Intézet kiadványa) (Budapest, 1991), 270-286

SZOLGÁLÓ TUDOMÁNY

HAHN ISTVÁN EGYIK KÖNYVE ÜRÜGYÉN

Hahn István e tanulmánykötete[1] a szerző második nagyobb munkája a vallástörténeti ismeretterjesztés irodalmában.[2] Míg az előző könyve az összefoglalás igényével készült: a vallások történeti fejlődését vázolta, a kezdetektől a kora-középkorig, a kezünkben lévő kötet eredetileg egymástól független írásokat foglal magába, tehát tanulmánygyűjtemény, a szó szorosabb értelmében. Mégsem valamifajta *"Kleine Schriften"*, akár ha tematikai megszorítással is – mondjuk: *"zur Religionsgeschichte des Altertums"*, ami az alcím megfelelője volna, s a műfajt jelölhetné. Bár talán nem egészen helyénvaló, hogy egy cikkgyűjteménynél a szerző életében, sőt, pályája csúcsán, azt vizsgáljuk, mi maradt ki, munkásságának a kötetcím meghatározta cikkelyét nézve, belőle, ezúttal érdemes erre is egy pillantást vetnünk – alkalmasint segít a gyűjtés jellegét meghatározni. Eltérően Trencsényi-Waldapfel Imrétől, aki *Vallástörténeti tanulmányok* című könyvében,[3] jóllehet – mint írja – "hosszas megfontolás után" (2. kiadás, p. 7), újra közölte néhány korai dolgozatát is: H.I. kötete semmit sem tartalmaz azokból a remek, e területen bizonyára egész munkássága legjavához tartozó vallástörténeti értekezésekből, amelyekkel pályáját kezdte.[4] Holott már ezek a dolgozatok felvillantották H.I. későbbi tudományának szolid értékét: az ókori zsidó és görög–latin forrásanyag alapos, bensőséges ismeretét, amely ötletességgel, kiváló rendszerező készséggel, kifinomult logikával párosul; nem képzelhető el vallástörténeti munkásságának reprezentativ gyűjteménye, amelyben ezek a dolgozatok ne kapnának helyet. De a kötet nem közöl H.I. azon tanulmányaiból sem, amelyek már az ide fölvett cikkekkel egyidejűleg, ezekkel párhuzamosan jelentek meg tudományos folyóiratokban, itthon vagy külföldön, magyarul és / vagy idegen nyelven, fölkeltvén a szerző iránt a tudós világ érdeklődését, majd meghozván az őszinte megbecsülést és általános ismertséget is. Még nem egy olyan cikk is hiányzik itt, amely a kötet felölelte időszakban népszerűsítő jelleggel készült, részben az itt is érintett témákról, részben azonban ezek körét kitágítva, s amely eszmevilágában, jellegében, okfejtésének módjában pontosan illenék a felvett anyaghoz.[5] Igaz, a jelzett cikkek egy része már átlépi a kötet tartalmának kronológiai határát. Egyszóval, a *Hitvilág és történelem* tehát nem H.I. vallástörténeti munkásságáról általában kíván képet adni, még csak nem is ennek

valamelyik korszakáról vagy szintjéről, hanem merőben külsődleges szempontból válogatták: a szerzőnek azon vallástörténeti jellegű cikkeit közli újra, amelyek a *Világosság* című folyóiratban jelentek meg, alapításától 1975-ig bezárólag. Ez a megállapítás, persze, nem a recenzens fölfedezése, hiszen a szerző maga is utal rá a kötet bevezetésében (p. 21), még ha nem ilyen egyértelműen is, továbbá kitetszik a cikkek végén az eredeti közlést mindenütt lelkiismeretesen feltüntető – de csupán a folyóirat év- és füzetszámaira hivatkozó, a kötet- és lapszámot viszont mellőző, tehát mindjárt e külsőségben a szakirodalmi szokástól különböző – utalásokból. Csupán egy cikk nem a Világosságból való itt, az "Etnikai és egyetemes vallások" című, a *Magyar Filozófiai Szemle* hasábjairól[6] – de eredetileg ez is egy, a *Világosság* égisze alatt tartott nemzetközi konferenciára készült,[7] azaz éppúgy a folyóirat köréhez tartozik, mint a többi.

A *Világosság* érintett évfolyamait[8] fellapozva, megállapíthatjuk, hogy ismertetésektől stb. eltekintve, H.I.-nak szinte minden írása átkerült a kötet lapjaira.[9] Az iménti jegyzetben felsoroltak közül tulajdonképpen csak a legkorábbiak mellőzése jelent veszteséget. A holt-tengeri tekercsekkel foglalkozó cikkek anyaga legalább részben H.I. 1960 körüli eredeti vallástörténeti kutatásaihoz kapcsolódott; akkortájt közzétett tudományos dolgozatait a nemzetközi kutatás elismeréssel vette tudomásul s tartja számon.[10] Igaz, említett első *Világosság*-cikke annak idején két, egyházi állású tudós részéről erős bírálatot kapott, s H.I. is, akit bírálói az új folyóirat helyett vettek amolyan "*Prügelknabe*" számba, válaszában keményen – bár mindig tárgyszerűen – vitázott (lásd a 9. jegyzetben említett második cikket), így a holt-tengeri tekercsekkel foglalkozó *Világosság*-cikkei polemikus jellegűek voltak. "Nem térek ki az eszmei hátterű ellenvetésekre. Nyilván mindkét folyóirat minden olvasója előtt tudott dolog, hogy a *Világosság* és a *Vigilia* nem egy és ugyanazon ideológia szolgálatában állnak" – írta,[11] s ez az állásfoglalás, amelyre a vita során kényszerült, nyilván zavarólag ütött volna el a későbbi cikkek tárgyszerű értekező hangjától. Mégis, ily módon H.I. legsajátabb vallástörténeti kutatási területe, amelyen valóban nemzetközileg is jelentős eredményekre jutott, ti. az időszámításunk kezdete körüli századok zsidó eszmetörténete, a szerző vallástörténeti cikkgyűjteményében jóformán nincs képviselve. Az itt mellőzött harmadik cikk, "A Jézus-mítosz és a történelem", pár évvel később részben megismétlést nyert "A két Krisztus-mítosz és a történelmi Jézus" című cikkben, amely e kötetbe is bekerült (pp. 203-228), így főbb gondolatai jelen vannak. A két cikk hangsúlyai azonban nem ugyanoda esnek. Az első változat jelentősége abban állt, hogy a korai kereszténység történetére vonatkozó újabb marxista irodalomban az elsők között számolt Jézus történetiségének lehetőségével, amit, ti. Jézus történetiségét, korábban főként az ún. mitologikus iskola nyomán haladó szovjet kutatás taga-

dott makacsul. A későbbi cikk nagy anyagismerettel és sodró erejű érveléssel dolgozza ki a Jézus-képzetekre ható zsidó és hellénisztikus mitologikus szkhémák elméletét. A Jézus történetisége mellett szóló érvek itt – már a tárgyválasztás rendjén – a háttérbe szorulnak,[12] s H.I. kísérlete, amely eleinte legalábbis a mitologikus és historikus iskolák szintézisét ígérte, végeredményben nem ad mást, mint a Jézus-életrajzok mítosztörténeti hátterének módszeres rekonstruálását. A későbbi cikkben tehát H.I. nem a történetiség elemzését mélyítette el – mondjuk – azzal, hogy a kor többi, Jézushoz hasonló prófétájára vonatkozó szórványos életrajzi adatokat is megtárgyalta volna, hanem visszalépett a mitologikus iskola útjára. Ez a cikk mindenképpen kiérleltebb és higgadtabb, mint előzménye, valamivel kevesebb benne a direkt felvilágosító hajlamú, "aufklärista" meggyőzni akarás, ilyen értelemben kétségkívül jobb – ámde konzervativabb. A kötet összeállítása során mellőzött többi *Világosság*-cikket nem kell sajnálnunk.

H.I. e kötete tehát *Világosság*-cikkek gyűjteménye; ha a szerző jelentős ókortörténeti munkásságát, de akár csupán a vallástörténeti tárgyú tudományos dolgozatait nézzük is, csupa *parergon*, melléktermék, amelyeket azonban a kötetbe gyűjtés ténye a szétszórtan közölt cikkekhez képest jól felmérhető gyakorlati előnyhöz juttatott: formálisan a tudományos dolgozatok fölé emelt. Könyv, amelyet egyébként nem a szerző "válogatott és szerkesztett", hanem az érdemes B.Gy. – "lelkes és lelkesítő közreműködését" a szerző külön is megköszöni (p. 21) –, aki e cikkek nagyobb részét már a folyóiratban is szerkesztőként gondozta.

Ha napjaink magyar könyvkiadását nézzük, csak a vallástörténetben is, H.I. kötete nem egészen szegényes termés része. Trencsényi-Waldapfel Imre már említett tanulmánygyűjteményén kívül, s azóta, élő magyar szerzőktől hangsúlyozottan vallástörténeti tárgyú könyv – monográfia vagy gyűjteményes kötet – több is megjelent. Néhány szaktudományi értekezés, például, Kákosy László könyvei; a legrégibb korok művészetének vallástörténetével foglalkozó esszék, mint László Gyula vagy Zolnay Vilmos munkái; néprajzi vallástörténetek, Bálint Sándor és Dömötör Tekla tollából; a «Hiedelem» (1975) és a «Mítosz» (1978) konferenciák előadásai; egy spekulativ régészeti valláselméleti tanulmány (Jóri János); másodlagos néprajzi anyaghalmazok (Láng János); másrészt, Gecse Gusztáv, Lukács József és Pais István könyvei, amelyek részben szintén a *Világosság* anyagából vannak merítve.[13] Lukács József egyik könyvét[14] H.I. feltűnően sok helyütt méltatta,[15] s ez a recenziót egyébként csak ritkán író szerzőnél aligha véletlen. A személyes vagy protokolláris indítékok iránt közömbösek maradhatunk. A figyelmes olvasó annyit mindenképpen észrevesz, hogy H.I. kötetének cikkei az imént néhány szerzőnévvel jelezni próbált magyar vallástörténeti irodalomban ahhoz a szellemi irányzathoz tartoznak, amely szorosan

kapcsolódik a *Világosság* irányzatához. A folyóirat valláStörténeti mezőnyében, nem kétséges, H.I. kötete magasan kiemelkedik. Mint ilyent kell fogadnunk, folyóiratunk, az *Antik Tanulmányok* és a recenzens érdeklődése szempontjából.

Röviden, de szántszándékkal gondolatmenetünk e pontján, beszélnünk kell a könyv külleméről. A szerző ugyan nem felelős érte, a külső megjelenés mégis valamelyest minősíti a könyvet, s az olvasó első benyomása innen ered. A különben szolid, egyszerű kiállítású kötetben az egyetlen kép a borító és a kötéstábla azonos grafikája. Alkalmasint a cím "hitvilág" szavát illusztrálja: valami lebegő-kavargó szellemalak, a homályból előbukkanó. Grafikai szellemidézés – de nem a vallástörténetből, hanem letűnt évtizedek propagandájából. Csak sajnálni tudjuk, hogy nem sikerült más arcot adni a könyvnek.

A Kossuth Könyvkiadó és a szerkesztő előzékenysége, amellyel a sajtó alá rendezés munkájának terhét levették a szerző válláról, H.I.-t nem csábította kényelmes beletörődésre. Terjedelmes bevezetést írt a kötethez (pp. 7-11), amelyben vázolta általános vallástörténeti elveit, s helyenként változtatott magán az újraközölt szövegen is.

A filológus recenzens érdeklődése, természetszerűleg, mindenekelőtt a szöveg alakulására irányul. Nos, maga H.I. hangsúlyozza, hogy a tanulmányok "lényegében eredeti szövegükben" jelennek meg, s csak bizonyos esetekben történtek "kisebb-nagyobb változtatások" (p. 21). Az átgépelés és újraszedés során a szöveg tagolása helyenként összezavarodott, s ez itt-ott az áttekinthetőség rovására ment. Az ókori forrásokra való hivatkozást H.I. számos helyen pótolta vagy pontosabbá tette. Ez a kiegészítés nemcsak lelkiismeretességét dicséri, hanem egyszersmind kiemeli tanulmányainak egyik elvitathatatlan erényét: fejtegetései rendszerint forrás-közelben mozognak. A szövegbe itt-ott pár szó- vagy adatnyi új anyagot is betoldott, kiegészítést vagy magyarázó megjegyzést, új jelzőt vagy minősítést. A bibliográfiai hivatkozások most több helyütt gazdagabbak és pontosabbak, bár, például, p. 340 auctor-jegyzéke azt a benyomást kelti, hogy az eredetiben folyamatosan szedett felsorolás szerkesztői átalakítása során nem volt egészen világos, mely hivatkozások jelentenek külön tételt, azaz önálló auctor-helyet. A Trencsényi-Waldapfel Imrére való, s az eredeti közleményekben kissé túl sűrű hivatkozásokat H.I. most valamelyest megritkította, T.-W.I. időközben elhúnyt, de még így is ő maradt a legsűrűbben említett szerző.[16] A Marx- és Engels-idézeteket most mindenütt a Kossuth Könyvkiadó sorozatának (MEM = *Karl Marx és Friedrich Engels művei*) újabb fordítása szerint olvashatjuk. Egy jelentős helyen, Engels sokat idézett vallás-definíciójában,[17] a H.I. eredeti cikkében szereplő szöveghez képest az idézet, a MEM fordítása szerint, most szinte értelmetlennek bizonyul. Vas István biztos stílusérzékre valló és még idejekorán tett figyelmeztető megjegyzése, a Marx–Engels-fordítások stílusának

jelentőségét illetően,[18] időközben végzetesen igazolódott – jelezvén, többek között, számunkra is, hogy a fordításelmélet sohasem csak a filológusok belügye. H.I. helyenként hosszabb-rövidebb kiegészítésekkel – mintegy a szövegbe tördelt marginális jegyzetekkel – bővíti eredeti szövegét. Az ilyen kiegészítések egy része csupán a korábbi közlésben hiányzó adatok vagy idézetek pótlása.

A kötetben a recenzens két helyen talált érdemi új szövegrészt: betoldást. Mindkettő megérdemel némi figyelmet. "Az ókori vallások és a rabszolgaság" című tanulmányához (pp. 23-78) H.I. egy féloldalnyi új szöveget írt (p. 24) az ókori Kelet tulajdon- és osztályviszonyairól. Maga a tanulmány abból a jól ismert tételből indul ki, hogy az ókor társadalmi szerkezetét, egyfelől, a rabszolgák és más termelő rétegek, s másfelől, az uralkodó osztály közötti antagonizmus határozta meg. Ezt a dichotom modellt H.I. nem vitatja, a terjedelmes tanulmány csupán a vallás helyét keresi az így meghatározott társadalmi alap felépítményében. Az ókori Keletről szóló új szakasz a részletekben valamelyest finomít a dichotomián, de a modell egészét változatlanul fenntartja. Mint ismeretes, az ókori keleti társadalmak rétegződését többen és többféleképpen is megpróbálták az ún. rabszolgatartó társadalom vagy termelési mód modelljével összhangba hozni. Ezekről a kísérletekről itt, röviden, csak annyit, hogy mindegyikük végeredményben történelmi kompromisszum volt a marxista dogmatizmussal. Nincs jele annak, hogy az ókori Kelet mindig is számbelileg csekély rabszolgasága érdemleges befolyást gyakorolt volna bármelyik vallás fejlődésére. Az általános szolgaság elmélete pedig (vö. p. 24) az önmagában is erősen kétséges rabszolgatartó modell megengedhetetlen felnagyítása. A másik, lényegesebb és sokkal terjedelmesebb új szövegrész "Az egyház és az antik örökség" című tanulmányhoz (pp. 293-318) kapcsolódik (pp. 312-316). A szakaszt H.I. összefoglalásnak tünteti fel. A cikk eredeti alaptétele az volt, hogy a görög–római irodalom feledésbe merüléséért vagy elpusztulásáért a kereszténységet felelősség – vagy éppen *a felelősség* – terheli. A tételt annak idején egy rövid recenzióban Moravcsik Gyula bírálta.[19] A szerző megtartja mind az eredeti gondolatmenetet, mind a fogalmazást. Egy-két apró elírást korrigál,[20] érvelését további adatokkal támasztja alá.[21] Csakhogy az újonnan írt összefoglalás, bár verbálisan az eredeti cikk minden tételét fenntartja, valójában annyit módosít és finomít – tegyük hozzá: okkal –, hogy valójában megsemmisíti, érvényteleníti magának a cikknek a gondolatmenetét. E tanulmánynak még a könyvészete is teljesen átalakult.

H.I. tanulmányai *grosso modo* a *Világosság* legjobb anyagát jelentik, s mindenképpen reprezentatív jellegük van: emlékei, most már bizonyos messzeségből – mert hiszen a legutolsó itt közölt cikke is hét-nyolc éve íródott –, egy jelenségnek. A szerző, bevezetésében, tanulmányai egységét a szemlélet egységében látja (p. 7). A vallási jelenség számára –

továbbra is a "Bevezetés" szavaival – emberi alkotás, egy adott társadalom vagy társadalmi csoport szellemi terméke, amely az ideológia, a társadalmi tudatforma, a felépítmény fogalomkörébe tartozik (p. 8). Ez a "Bevezetés" egyébként is ritka kényelmet jelent az olvasónak, aki már az első oldalak alapján elhelyezheti a kötetet mai szellemi életünk színképében.

A cikkek sorrendje a bennük tárgyalt témák kronológiáját követi. Ebben az elrendezésben különösen szembetűnik, hogy túlnyomó többségük a két nagy ókori tételes vallás, a zsidó és a keresztény, történetéhez kapcsolódik. Magáról a görög vallásról egyetlen cikk sem szól: a kötet élén álló rabszolgaság-tanulmány inkább a politikai eszmék története körébe vág, s a két – önmagában értékes – görög valláskritikatörténeti dolgozat ("A korai görög materializmus valláskritikája", "A görög felvilágosodás valláskritikája") pedig, minthogy nem áll mellettük semmi, ami görög vallástörténetnek volna nevezhető, kissé a levegőben lóg – hacsak nem éppen az a szerep jut nekik, hogy az alaphangot megüssék. A leginkább még "Az istenek féltékenysége" című cikk (pp. 269-292) mondható görög vallástörténeti tárgyúnak – ez azonban, azzal, hogy a küzdelem motivumát, isten és isten vagy isten és ember vetélkedését, a társadalmi antagonizmus háttere elé állítja, bizarr módon azt a hatást kelti, mintha a szerző, valláskritikai értekezésben, nagyobb realitást tulajdonítana az isteneknek, mint maguk az antikok – s még ez a cikk is, már a kezdet kezdetén, a monotheista vallások egyetlen istenére hegyezi ki a gondolatmenetet. A kötet tematikai sajátossága, az alcím "ókori vallások" kifejezésének tényleges érdemi leszűkülése a monotheista vallásokra, persze, nem fogyatékosság vagy hiba, hanem éppen – mint mondtuk – sajátosság. Minden témaválasztás jogos, ha a tárgyalás igazolja. Pusztán jelezni szeretnénk e megjegyzésekkel, hogy a kötet cikkeinek tárgyát voltaképpen az az igény jelölte ki, amely éppen a monotheista vallások egyetlen istenével akar megküzdeni. A tudomány: e küzdelemnek lesz az eszköze. Nem véletlen, hogy "Az ótestamentumi monoteizmus születése" című cikk a kötet középpontjába került (pp. 121-149). Érdekes írás: finom distinctióinak, amelyekkel átmeneti fokozatokat állapít meg politheizmus és monotheizmus között, általános jelentősége van, jóllehet nem hisszük, hogy az ókori vallástörténet súlypontját a monotheizmus keletkezésének kérdésköre adná – ez csak a keresztény dogmatika felől visszatekintve mutatkozhatik így. H.I. meggyőzően fejti ki, hogy a zsidó–keresztény monotheizmus történeti képződmény: bizonyítja, hogy az ókori Kelet vallásaiban a spekulativ theológia sehol sem tudott hasonló eszmerendszert a vallás középpontjába emelni; ezzel ellentmondásban, mégis úgy ítél (vö. p. 122), hogy az ótestamentumi monotheizmus egyedülálló volta csupán látszat. A kötet vallástörténeti érdeklődésének vezérelve, jeleztük, a tudós polémia a monotheizmussal; H.I. számára "az ókori vallások

köréből" e cikkekben csak az a jelenség érdekes, ami a polémiához tartozik vagy még oda vonható.

H.I. a már többször említett "Bevezetés"-ben *expressis verbis* tagadja, hogy a vallástörténet "elkülönült kutatási terület" volna; ez számára "szerves alkotórésze a társadalom- és politikai történetnek" (p. 8). Már a kötet címe is, ha finomelemzésnek vetjük alá, ezt a felfogást hirdeti. Mindenesetre, a szó klasszikus értelmében vett vallástörténeti tanulmányt nemigen találunk a kötetben. Leginkább még a motivumtörténeti elemzések emlékeztetnek a szuverén vallástörténetre, például, "A megváltás csillaga" (pp. 175-202) vagy "A császár és az istenek" (pp. 245-267). A cikkek többsége inkább egyfajta ideológiatörténet, valóban a társadalom- és politikatörténet nézőpontjából. Ez még rendben van; de a cikkek e sajátosságának tényleg csak az adhat létokot, ha kategorikusan tagadjuk a vallástörténet önállóságát? Érdemes emlékeztetnünk arra, hogy a vallástörténet mint önálló tudomány lehetőségeit és feladatait illetően még Trencsényi-Waldapfel is, nem kevésbé határozottan hivatkozva a marxizmusra, engedékenyebb volt, több mint húsz évvel H.I. kötetének bevezető megjegyzései előtt.[22] S ha a vallási jelenség, mint H.I. is vallja, akár csak viszonylag önálló tartománya a társadalmi tudatnak, nyilván a kutatása is sajátos módszereket kíván; pusztán a logika kényszerűségéből is meg kellene engednie a vallástörténet mint tudomány önállóságát. Persze, mindezzel maga H.I. is nyilvánvalóan tökéletesen tisztában van; idézett megjegyzésével nem maga – tudománya – alatt vágja a fát, alkalmasint csupán cikkeinek ideológiatörténeti érdeklődését akarta magyarázni. Hogy egyszerűen messzebbre lőtt-e a kelleténél, vagy önkéntelenül ideologikus volt, nem érdemes firtatnunk.

Hogy H.I. – mint láttuk – "nem elkülönült" (vö. p. 8) vallástörténetének mondanivalóját s a vallási jelenségek általa adott társadalomtörténeti szempontú tárgyalásának hozamát mérlegelni tudjuk, meg kell keresnünk és be kell mérnünk azokat a szellemi koordinátákat, amelyek között ő maga a cikkek tárgyát elhelyezi. Kézenfekvő, hogy megint csak a jelentős történeti kérdéseket feszegető dolgozatokhoz forduljunk. "Az ókori vallások és a rabszolgaság" című cikkben, mint fentebb már jeleztük, a szerző minden érdemi kétely vagy ellenvetés nélkül dolgozik a rabszolgatartó társadalom elméletével, holott, jól tudjuk, tudományos igényű munkáiban[23] maga is rámutatott ennek problematikus voltára; ugyanígy, az ókori szerzők társadalomelméleti gondolatait vagy társadalmi állásfoglalását, amelyek nyilvánvalóan tartalmaztak vallási elemeket is, magától értetődően mint e dichotom társadalom vallási ideológiáját tárgyalja. Ami a "vallás" és az ókori rabszolgatartás viszonyát illeti, a tárgy valóban megérdemli az elfogulatlan vizsgálatot. Persze, pontosan kell tudnunk, mi az, amit vizsgálandók vagyunk. A "vallás" H.I. e cikkeiben hol egyik vagy másik –

történetesen istenhívő vagy csak az állami istennek áldozatot bemutató – ókori személy, hol egy templom vagy kultikus szervezet, hol mítosz vagy vallási tárgyú szöveg, netán éppen az istenekre hivatkozó költő, filozófus, politikus. A viszony pedig, amely az említettek és koruk rabszolgasága között az előbbiek állásfoglalásával létrejön, mint H.I. – nagy eruditióval – kimutatja, hol igazolás, hol elutasítás. Márpedig ha ennyien, ennyiféle módon és ennyi különböző vagy ellentétes célból hivatkoztak volt a vallás eszméire, óhatatlanul az a benyomásunk támad, hogy a szerző éppen a vallás mibenlétét ismeri félre, amikor ezt "a fennálló etnikai és gazdasági-társadalmi különbségeket" igazoló vagy elutasító ideológiának látja.[24] Az ókoriak vallása, eleven alakjában, tudattartalmait nézve, nem más, mint jelrendszer, a gondolkodás köznyelve, amelyen bárki megfogalmazhatja és közölheti eszméit, többek között, társadalmi nézeteit is. Ilyen értelemben a vallás biztosan nem kapcsolható össze az alap és felépítmény kategóriáival, amelyeknek az értéke és használhatósága egyébként is igen vitatott (elég, ha ismét Vas István fejtegetéseire utalunk, i. m.). Ismételjük meg: köznyelv. S vajon kárhoztathatjuk-e a nyelvet a vele közölt gondolatok miatt? Megbélyegezhető-e a német nyelv, mert elutasítjuk, mondjuk, a nemzeti-szocialista eszméket? Ellenvetésünk lényege éppen ez: a "vallás" nem tehető felelőssé a rabszolgatartásért, sem a zsidó, sem a görög–római, sem pedig a keresztény. Más a tér, melyben ezeknek a vallásoknak érvénye van, s más a mi értékítéletünké.[25] H.I. fejtegetéseiben az ítélkezés bizonyos fogalomcsúsztatással dolgozik. Rabszolgaságon a történeti jelenséget érti, de a "vallás" fogalmát némiképpen kitágítja: odatartozónak tekinti a kereszténység későbbi formáit vagy a vallást általában is. A történeti kritikának gondosan kell vigyáznia, hogy valóban történeti maradjon, hogy a történelem terében mozogjon. Ha nem ezt teszi, ha saját korának törekvéseit historizálja, ha moralizál: egyszerűen ideológiává válik.

Hasonló ellenvetéseket tehetünk "Az egyház és az antik örökség" című cikk következtetéseivel szemben. A szerző kiinduló kérdése ez volt (p. 294): "Felelős-e, és milyen mértékben, a kereszténység az ókori irodalmi és művészeti alkotások páratlan mértékű pusztulásáért?" Ámde elfogulatlanul inkább azt kellett volna kérdeznie: Mi volt a keresztény egyház *különös* szerepe az antik irodalmak stb. hagyományozástörténetében? Az eredeti cikk, mint a propagandisztikus-polémikus irodalom eddig is, az "akkor – tehát azért" elve alapján megrója a kereszténységet. A szerző, persze, becsületes a szaktudomány adatai iránt. Regisztrálja az elmarasztalást valamelyest enyhítő tényeket is, és a források lenyűgöző ismerete alapján, hatalmas történeti tudással rajzolja meg a kereszténység magatartásának történeti fejlődését, a "pogány" irodalomhoz, kultúrához való viszony változásait. Csakhogy: *ehhez* az eredményhez fölösleges volt ez a nagy fölkészültség. Mert az

elmarasztalás, bizony, fenntartás nélküli – s mintegy a *quod erat demonstrandum* gesztusával. Holott éppen L.D. Reynolds és N.G. Wilson H.I. által is idézett könyve megállapítja, hogy a kereszténység az antik irodalom iránt általában liberális volt, s legfeljebb közönyös, de nem ellenséges; amit tényleg üldöztek, máglyán is pusztítottak, az rendszerint az eretnekség bűnébe esett társak műve.[26] Az elv-rokon, ha elhajló, veszedelmesebb, mint a gyökeresen más; ettől akár még tanulni is lehet, de amaz félrevezet. Igaz, H.I. cikkének utólag írt betoldása (p. 312 skk.), összefoglalás ürügyén, mint fentebb már jeleztük, úgyszólván *palinódia* (vö. kül. p. 315: "...lehetetlen egyértelműen megállapítani..." stb.). A "Bevezetés" pedig még tovább hátrál: a római állam fellépését eszmei ellenfelével szemben "kegyetlen"-nek nevezi, de a már győztes egyház álláspontját a görög–római örökséggel szemben csak "bonyolult"-nak (p. 20). Így a cikknek, végleges formájában, több rétege van: a mondanivalója divergál. A lényegen azonban, a felelősségrevonás aktusán, a késő-ókori keresztény egyházat sújtó, de a lezárt múltból – az érvelés ezt sugallja – a mába is kisugárzó elmarasztaláson a cikk gondolatainak nyílt vagy rejtett ellentmondásossága mit sem tompít, változatlanul. A ténybeli "igazságokat" egy incompatibilis ideológia fogja rendszerbe – funkciójuk az alátámasztás, az igazolás. Az eredmény eleve adott volt: egy ideologikus közhely, amelyhez most csak szaktudományi adatok tömege és a historizáló ítélet csatlakozott. Független és elfogulatlan elemzőnek, ha azt akarta volna, hogy az egyszeri eset többet jelentsen, mint az *"histoire événementielle"* valamely szakállas érdekessége; ha arra törekedett volna, hogy a már rég lezárt *eset*-nek (*"événement"*) érvényes mondanivalója, egyetemes sugárzása legyen: az önmaga köré is néző tudósnak vizsgálnia kellett volna a hasonló jelenségeket akár a régiségben, akár újabb időkben. Vajon kell-e külön említeni Déry Tibor *A kiközösítő* című regényét? Alig egy pár évvel későbbről, mint H.I. cikke (1962, illetve, 1966): de mintha egy egészen más világból... A kulturális örökséghez – a tradicióhoz – való viszony problémája nem szűkíthető le a késő-antik kereszténység magatartására (egyébként hogy ez mennyire a "pogány" nézetek változásával párhuzamosan fejlődött, azt utóbb maga H.I. mutatja majd ki, vö. p. 314 sk.). A görög–római kultúrán kívül, hasonló helyzetet ismerhetünk fel az ókori Kelet országai és a helyi hellénizmus vagy a *dzsáhilíja* és az iszlám viszonyában, de akár Európában is, a *Kulturkampf*, a kulturális forradalmak vagy éppen az ún. haladó hagyomány körüli viták idején. H.I. az ókori források, köztük az egyházatyák, alapos ismeretében, eszméiket és elfogultságaikat felidézve, megrajzolja az effajta szelekciós folyamatok történeti morfológiáját, de elemzésének érvényét egyetlen esetre szorítja, s ennél az esetnél végül is vétkesként bélyegzi meg a válogató–átvevő felet. Tegyük hozzá: szokott hangnemétől elütő stílusban: "brutális és önkényes eszközök", "fanatizmus és a tudatlanság és a műve-

letlenség programszerű hirdetése", "barbár pusztítás", "irtóhadjárat", "a győzelmes egyház kultúra-ellenes tevékenysége", "türelmetlen és gyűlölködő szellem", "végzetes munka", "pusztító düh" – írja, egyebek mellett, alig két oldalnyi szövegben (p. 309 sk.). Mindezzel szemben adatai és elemzései önmagukban egyszerűen azt a következtetést sugallják, hogy a kereszténység a görög–latin nyelvű kulturális hagyomány átvétele során – éppen úgy, mint már korábban és vele párhuzamosan is a római szellemi élet – részben spontán módon válogatott, részben pedig tudatos szelekciót érvényesített: a különbség főként abban áll, hogy a szelekció elve a kereszténység részéről nem annyira gyakorlati vagy esztétikai-ízlésbeli volt, mint inkább dogmatikus-ideológiai jellegű, s persze, az eszközöket is ennek megfelelően választották meg. Ahol az egyszeri eset bármi általános tanulságot kínál, nyilvánvalóan éppen ez a mozzanat: a tradició elfogult-dogmatikus leszűkítésének s az így fölöslegessé vált anyag teljes félreszorításának ideológiája és technikája. Az esetből, természetesen, a historizáló ideológia is levonja a tanulságot, amelyet egyetemes érvényűnek vél: ítél, holtakat – és eleveneket. Nem veszi észre, hogy súlyos átok-szavai voltaképpen mintegy megelevenítik, életszerűen mutatják be a folyamatot, amelyet elítélt.

H.I. munkáinak, a tudományos értekezéseknek és a kötet cikkeinek egyaránt, imponáló erénye az analizisben való erősség. Nemcsak forrásait, amelyeket mindig lenyűgözően ismer, de magát a dolgot is megvesztegető éleselméjűséggel elemzi, szemléletesen és élvezetesen. Tanulmányaiban ugyanilyen erős a rendszerező képesség, amellyel az anyag rendjét felismeri és kibontja, s rendet teremt még egy összefüggés nélküli vagy ilyennek látszó adathalmazban is. Egyszóval, okos, minden munkájában. Ámde a kötet cikkeiből teljesen hiányzik a szembenézés az uralkodó közfelfogással, az ideologikus közhellyel, s mindazzal, ami ehhez kapcsolódik vagy ebből következik; hiányzik a tudományos elmélet reflektáltsága. Az ideologikus közhelyet, nemhogy ellenőrizné, s esetleg elvetését, gyökeres megváltoztatását vagy akár csak érdemi módosítását mérlegelné, ellenkezőleg, teljes elszántsággal igazolja, ha másképpen nem, legalább "végső soron" (vö. p. 227). Kifogástalanul felkészült filológus és komoly történész, ezért az ellentmondó vagy más elméletet implikáló adatok előtt nem húnyhat szemet. Nem tesz úgy, mint a propaganda: mintha ezek nem volnának. Henyén kell mondanunk: csak fél szemmel néz rájuk. Elviekben, nagy általánosságokban a készen átvett, kötelezőnek látszó s ezért önként, meggyőződéssel vállalt közfelfogáshoz igazodik, felsorolja a mellette szóló adatokat és érveket – esetenként, mert minden tudhatót tud, még többet is, mint mások; majd pedig, gyakran egy *is-is* bástyái mögött (vö. p. 10 és *passim*), "dialektikusan" – látszólagos dialektikával! – megtárgyalja, nagyjából valódi jelentőségüknek megfelelően, azokat az adatokat is, amelyek –

Thomas S. Kuhn kifejezésének értelmében – e felfogás anomáliái lehetnének; aztán már jöhet a "végső soron": az elv nem módosulhat, de a részletek igen, akár minden részlet is. Az általánosításnak, az elérendő teljes igazság megragadásának ezt a technikáját, a "kumulációt" halmozás, összeadás, egymás mellé sorolás, jól ismerjük az ókori Kelet tudományosságából, főként az Ószövetség elbeszélő részeiből; magunk már régebben írtunk róla, más összefüggésben,[27] s aki először foglalkozott vele érdemben, a bibliakritika egyik legnagyobbja, Otto Eissfeldt, éppen Hegel filozófiatörténeti előadásainak szövegtörténete kapcsán figyelte meg,[28] világosan látván mindjárt a jelen igényeihez való kötődését is (az általa használt kifejezés: "Anknüpfung an die «Gegenwärtsbedürfnisse»", i. h., p. 120). A kötet cikkeiben H.I. megadja a császárnak, ami jár neki, ti. igazat ad neki, nem kisszerű taktikából, hanem mert ez magától értetődik; s éppígy az ellentmondó vagy csak más igazságnak is, szintén magától értetődően: nem hallgatja el, érvényét legalább elemeiben elismeri, sőt, "végső soron" alátámasztja vele a császár igazságát. A közhely lenyűgöző vitalitása ez: képes még az igazságot is integrálni.

A tudomány, a történeti kutatás is, eredendően arra való, hogy új összefüggéseket keressen anyagában: a világ – a már letűnt korok vagy a jelen – új nézetét mutassa fel. A tények, régiek vagy újak, csak építőanyaga lehetnek; lényege a nézet. Igy legfőbb ellensége a megszilárdult közhely, melyet nem ellenőrzünk, s úgy tartjuk, szilárdsága sugallja, nem is szorul ellenőrzésre. Ha a tudomány, *a készséges tudomány*, vállalja, hogy eleve adott eszmék igazolására, kész keretek szorgos megtöltésére a szakanyagot fogja szállítani: az *ancilla* szerepét vállalja. Emellett, igaz, bizonyos szakismeretet is forgalmaz, netán éppen legitimmé tesz. Vajon különb-e az effajta tudomány, mint a közönséges propaganda? Hogyne: hiszen a funkciója éppen az, hogy különb s ezáltal hatékonyabb – a tudománynak van némi hitele.

Azzal kezdtük, hogy mi maradt ki a kötetből; legyen a befejezés is hasonló. Már az itt szereplő cikkek is jobbára téma-, nem pedig probléma-orientáltak voltak. Tárgyukat láthatólag külső tényezők jelölték ki, például, tiszteletre méltó filozófiai megfontolások. Később a szerző helyzete már a kívülálló számára is könnyen áttekinthetővé vált. Készült a *Világosság* Utópia és történelem száma: elkészült H.I. szakanyaga, a régi utópia-cikk[29] új változata,[30] amely egyébként talán még jobb is, mint az eredeti volt (az új változat ebben a kötetben: pp. 319-340). S majd, már a kötet időhatárán túl, csupa olyan cikk, amely feladott témára íródott. Csak e külsőség alapján hivatkozunk rájuk, ezért elég, ha a címeket említjük, elsőül, dőlt betűkkel, mindig a tematikus számét, utána, idézőjelben, H.I. cikkéét. *A nevelés ügye*: "Erény és erkölcs első oktatói. Nevelési eszmények és nevelési motivációk a korai görög társadalomban."[31] – *A szekularizáció a polgári társadalomban*: "Antik és modern szekularizáció."[32] – *Az ünnepek történetéből*: "Egy megkövült vallás

eleven ünnepei."[33] – *A természet és az ember*: "A természetes élet antik ideológiája."[34] – *Gyermekeink és jövőnk*: "A hérosz gyermekkora."[35] – *Az öregségről*: "Öregek és öregség az antik társadalmakban."[36] – *Demokrácia és demokrácia-viták*: "Az antik demokrácia születése."[37] – És legutóbb, még ez is: *A szerelem történetéből*: "Az Absolon-komplexum."[38] – Érdekes valamennyi, nyilván értékes is. Ötletes tárgyválasztás, kitűnő anyagismeret, szellemes fogalmazás. Érett, profi munka mind. Virtuóz rögtönzések, variációk, mint régi korok hangversenyein a zongorista improvizációja, adott témára.

JEGYZETEK

[1] Hahn István, *Hitvilág és történelem*. Tanulmányok az ókori vallások köréből. Válogatta és szerkesztette Balázs György (Budapest: Kossuth Könyvkiadó, 1982). 340 old.

[2] Az első: *Istenek és népek* (Budapest: Minerva, 1968; illetve 2., átdolgozott és bővített kiadás, Budapest: Minerva, 1980). – A második kiadás az időközben megjelent német változat nyomán jelentősen bővítve. Az első kiadásról vö. ismertetésünket, *Antik Tanulmányok* 17 (1970), 79-82. A német változat: *Götter und Völker* (Budapest: Corvina Verlag, 1977).

[3] Trencsényi-Waldapfel Imre, *Vallástörténeti tanulmányok* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1959; 2., bővített kiadás: 1960).

[4] "Hadith cosmogonique et Aggada", *Revue des Études Juives* 101 (1937), 53-72; "Zsidó szekták a talmudi korban", *IMIT Évkönyv* 1937, 259-283; ugyanez, tömörebben, német változatban is: "Sifre minim", in: *Mahler Ede Emlékkönyv* (Budapest, 1937), 427-435 [vö. "Sifre minim", *Magyar Zsidó Szemle* 54 (1937), 267-275]; "Az ókori misztériumok és a zsidóság", *Libanon* 3 (1938), 12-16; "Jesajától a IV. eklogáig", *IMIT Évkönyv* 1942, 246-273; "A törvény vallása", *IMIT Évkönyv* 1943, 154-179; "Javne", in: Komlós Aladár, szerk., *Ararát*. Magyar zsidó évkönyv az 1944. évre (Budapest: Orsz. Izr. Leányárvaház, 1944–5704/5), 108-117; "Magna sacerdos arboris", in: Alexander Scheiber, Ed., *Semitic Studies* (...) *Immanuel Löw* (Budapest: Alexander Kohut Memorial Foundation, 1947), 277-283; "A próféták forradalma", *IMIT Évkönyv* 1948, 151-181; "Josephus on Prayer in C. Ap. II. 197 ", in: *Études orientales* (...) *P. Hirschler* (Budapest, 1950), 11-115. – Utóbb, egy teljes H.I.-bibliográfia gyűjtőmunkálatai során, ennek a korszaknak még számos cikkét sikerült a feledésből előbányászni. – [Legalább egy-kettőt említek a kétségen kívül tudományos értékű dolgozatok közül: "A Miggo elve a talmudi irodalomban", *A Blau Lajos Talmudtudományi Társulat Évkönyve* 5694–1934, 40-47; "Megjegyzés egy arab legendához az ember teremtéséről", in: *Emlékkönyv Dr. Hevesi Simon* (...) *papi működése negyvenedik évfordulójára* (Budapest, 1934); "A világteremtés az iszlám legendáiban", *Magyar Zsidó Szemle* 52 (1935), 11-54 (és külön is, mint címlapnyomat, bölcsészdoktori értekezésként: Budapest: Neuwald Nyomda,

1935, 48 old.); "A gyanútlan kijelentés törvényszéki hitelességéről", *A Blau Lajos Talmudtudományi Társulat Évkönyve* 5695–1935, 33-36; "Chivi al-Balkhi viszonya a zsidó valláshoz", *Magyar Zsidó Szemle* 53 (1936), 59-68; "A mín-ek problémájához", *A Blau Lajos Talmudtudományi Társulat Évkönyve*, IV (5696–1936), 35-41. Stb. Emellett több könyv és számos alkalmi cikk, könyvismertetés, előadás-kivonat is fűződik a nevéhez az 1948 előtti közel másfél évtizedből.]

[5] "A zsidó vallás", in: *Előadások a vallás és az ateizmus történetéről*, I (Budapest: Felsőoktatási Jegyzetellátó Vállalat, 1960), 52-96; "A kereszténység kezdetei és az Ujszövetség", in: Uo., II (Budapest, 1960), 32-70; "Eszkatologikus etika – immanens etika", *Vigilia* 36 (1971), 663-672; "Mit jelent a Biblia az életemben?", *Vigilia* 36 (1971), 841 sk.; "Mi a Biblia?" / "Osztályok és osztályharcok a Bibliában" / "Bibliakritika és kritikai bibliatudomány", in: Rapcsányi László, szerk., *A Biblia világa* (Budapest: MRT & Minerva, 1972), 1-21, 159-182, 285-309; "A kereszténység eredete", in: *Történelem*, I (Budapest: Az Iskolarádió kiadványa, 1972), 205-218; "Régi és új vallásokról: Illúziók születése és elmúlása", *Népszabadság*, 1974. december 25, p. 24; "Eretnek gondolatok egy hívő filmről", *Filmművészet* (1976), 21-220. Stb.

[6] *Magyar Filozófiai Szemle* 19 (1975), 288-296.

[7] Vö. p. 229, jegyz.

[8] 1–16 (1960–1975).

[9] Kivételek: "A Holt-tengeri közösségtől az őskeresztény vagyonközösségig", 1 (1960), no. 1, pp. 8-17; "Még egy szó a Holt-tengeri vagyonközösségről. Válasz a Vigiliának", 2 (1961), no. 6, pp. 34-39; "A Jézus-mítosz és a történelem", 2 (1961), no. 12, pp. 22-31; "Papok, remeték, szabadságharcosok Judea pusztájában", 8 (1967), 65-73; "Az ismeretlen isten rajongói. Hermetizmus és gnoszticizmus", 8 (1967), 650-658; "Virtus és fortuna. Szükségszerűség vagy véletlen az ókori történelemszemléletben", 11 (1970), 669-676; továbbá néhány, közvetlenül történeti kérdéssel foglalkozó cikk.

[10] "Zur Chronologie der Qumran-Schriften", *Acta Orientalia Hung.* 11 (1960), 181-189; "Josephus és a *Bellum Judaicum* eschatologiai háttere", *Antik Tanulmányok* 8 (1961), 199-220; "Zwei dunkle Stellen in Josephus", *Acta Orientalia Hung.* 14 (1962), 131-138; "Die Eigentumsverhältnisse der Qumran-Sekte", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Humboldt-Univ. zu Berlin*, Gesellschafts- und sprachwissenschaftliche Reihe 12 (1963), 263-272; "Josephus und die Eschatologie von Qumran", in: Hans Bardtke, Hrsg., *Qumran-Probleme* (Berlin: Akademie-Verlag, 1963), 167-191.

[11] *Világosság* 2 (1961), no. 6, p. 34a.

[12] Vö. *Hitvilág és történelem*, p. 226 sk.

[13] [Csak néhány címet, nagy többségükben a jó és fontos könyvek közül: Kákosy László, *Varázslás az ókori Egyiptomban* (Kőrösi Csoma Kiskönyvtár, 7) (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1969); László Gyula, *A népvándorláskor művészete Magyarországon* (Budapest: Corvina Kiadó, 1970), kül. p. 91 skk.: "Mitológia"; Zolnay Vilmos, *Pokoljárás.* Az ember halála és halhatatlansága – a művészetek

születése (Budapest: Magvető, 1971); Dömötör Tekla, *Magyar népszokások* (Magyar népművészet, 6) (Budapest: Corvina Kiadó, 1972); Bálint Sándor, *Karácsony, húsvét, pünkösd* (Budapest: Szent István Társulat, 1973); Dömötör Tekla, *A népszokások költészete* (Budapest: Akadémiai Kiadó, 1974); Bálint Sándor, *Ünnepi kalendárium. A Mária-ünnepek és jelesebb napok hazai és közép-európai hagyományvilágából*, I-II (Budapest: Szent István Társulat, 1977); László Gyula (– Rácz István), *A nagyszentmiklósi kincs* (Budapest: Corvina Kiadó, 1977). – Az említett konferenciák: «A hiedelmek természete, szerveződése és szerepe a mindennapi tudatban» (1975): az előkészítő olvasmányok, részben mértékadó külföldi szakcikkek magyar fordítása, valamint az előadások külön füzetekben jelentek meg; illetve: «Mítosz és történelem» (1978), ez utóbbinak az anyagát lásd Hoppál Mihály – Istvánovics Márton, szerk., *Mítosz és történelem* (Előmunkálatok a Magyarság Néprajzához, 3) (Budapest: MTA Néprajzi Kutatócsoport, 1978).]

[14] Lukács József, *Istenek útjai* (1972).

[15] In: *Magyar Filozófiai Szemle* 16 (1972), 110-117; *Társadalmi Szemle* 28 (1973), 94-98 = *Látóhatár*, 1973. szept., 210-218; *Népszabadság*, 1973. aug. 27; *MTA II. Oszt. Közl.* 23 (1974), 173-178; *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 27 (1979), 1409-1412.

[16] A *Vallástörténeti tanulmányok* 2. kiadása helyett, amelyet az eredeti közleményekben idézett, most legtöbbször az 1. kiadásra utal, anélkül, hogy az oldalszámokat is átigazította volna.

[17] MEM 20, p. 309; itt: p. 123.

[18] Vas István, "Irodalom és marxizmus", *Magyarok*, 1946; újra közölve: *Körül-belül.* Összegyűjtött munkái, 6 (Budapest, 1978), 19-30.

[19] *Byzantinische Zeitschrift* 56 (1963), 168.

[20] Például: p. 293: Püthagorasz helyett Arisztarkhosz, ti. a héliocentrikus világkép megalapítója; p. 303: Isteni oktatás helyett Isteni rendelkezések, ti. a *Divinae institutiones* cím fordítása.

[21] Például: p. 296: Tatianus-idézet; p. 299: Csodatévő Szt. Gergely és Nazianzoszi Szt. Gergely idézetei; p. 306 sk.: Szt. Ambrus és mások adatai.

[22] I.m., 2. kiadás (1960), p. 22 skk. = 3. kiadás, szerk. Szilágyi János György (1981), p. 405 skk.

[23] Vö. főként "Die Anfänge der antiken Gesellschaftsformation..." című tanulmányát, *Jahrbuch für Wirtschaftsgeschichte* (1971), II, 29-47.

[24] Vö. p. 10 is.

[25] Ehhez lásd most Moses I. Finley budapesti előadását: "Az antik rabszolgatartás és a modern ideológia", *A M. Tud. Akadémia* [*II.*] *Oszt. Közleményei* 28 (1979), 109-128.

[26] L.D. Reynolds – N.G. Wilson, *Scribes and Scholars* (2. kiadás, Oxford: Clarendon Press, 1974; reprint 1975), p. 33 skk., 42 skk., és kül. 44; vö. Szilágyi János György, *Antik Tanulmányok* 24 (1977), p. 82.

[27] *Antik Tanulmányok* 17 (1970), p. 172 = *Acta Antiqua Hung.* 19 (1971), p. 184.

[28] "Hegel-Kritik und Pentateuch-Kritik" (1938), in: *Kleine Schriften*, II (Tübingen: J.C.B. Mohr, 1963), 112-122; az idézett kifejezés: p. 120.

[29] "Die soziale Utopie der Spätantike", *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Univ. Halle–Wittenberg*, Ges.-Sprachw. 11 (1962), 1357-1362.
[30] *Világosság* 16 (1975), 470-477.
[31] 17 (1976), 519-526.
[32] 18 (1977), 470-478.
[33] 19 (1978), 474-481.
[34] 20 (1979), 479-487.
[35] 20 (1979), 727-731.
[36] 21 (1980), 741-749.
[37] 22 (1981), 466-474.
[38] 23 (1982), 758-761.

(1983. január)

Megjelent: "Történelem és hitvilág", *Antik Tanulmányok* 30, no. 1 (1983), 132-139

*

(P. S. 1992) A fenti recenzió első olvasója, nyomban a kézirat lezárása után, még 1983. januárjában, természetesen, maga Hahn István volt. Tett rá néhány szó megjegyzést: mondta, például, hogy korai cikkeinek jegyzékét ő maga, bizony, tetemes anyaggal tudná kibővíteni; részben éppen ez az odavetett megjegyzés késztetett arra, hogy – egy hosszabb külföldi utazás előtt az utolsó hetekben – kiterjedt kutatásokba kezdjek teljes bibliográfiájának összeállítása érdekében, főként munkásságának első másfél évtizedére vonatkozóan. Az itt ebből az időszakból kiegészítésként említett pár dolgozat (lásd fent, a 4. jegyz. végén) csak egy töredéke mindannak, amit akkor sikerült megtalálnom: van az anyagban Hahn István néhány fontos és ma is értékes, számomra korábban teljesen ismeretlen héber nyelvű cikke is. Korai munkáiból kitetszik, hogy Hahn István, mint kortársa és társa, Scheiber Sándor, a zsidó tudományoknak nemcsak nagy ígérete: igazi nagysága volt, s az volt már pályakezdőként is. Ha csak a kettejük közösen írt tudományos dolgozatait nézzük, az utolsó ilyeneket már az 1950-es évek legvégéről (*Acta Orientalia Hung.*), s még – Hahn környezetében ez akkortájt nemigen volt ismeretes – héberül is, Izraelben (!), a *Tarbiz* lapjain (28, 1958, 48-53): két fényes ikercsillag a zsidó tudományok égboltján; sötét égbolton, ami életük évtizedeinek legnagyobb részét illeti. Hahn István pályája utóbb – a maga akaratából – más irányba kanyarodott, tudományos érdeklődése is a görög–római történelem felé fordult, bár az évek során közzétett nem egy zsidó vonatkozású szaktanulmányt is. Mindamellett, én magam, hogy – e recenzió után – személyes hangon beszéljek: én mindig is alapjában véve mint hebraistát ismertem őt. A

legkezdetek – betűk, elemi nyelvtan – után, második egyetemi évemtől kezdődően, tőle tanultam héberül, eredetiben vele olvastam először nemcsak a Biblia jelentős részét, de feliratokat és – sajnos, kevesebb – *rabbinica*-t is; később pedig, lévén hogy mellette voltam egyetemi tanársegéd, és még docens is, mindig jól tudtam: nagy tudósa a zsidó tudománynak, és halála óta látom, sokkal nagyobb volt, mint akkor tudtam s tudhattam. Recenzióm kritikai elemei, lehet, bántották őt; nem tudhatom, nekem ilyesmit nem mondott, s nem akadályozta a szöveg megjelenését sem, jóllehet megtehette volna bizonyára. Külföldön voltam, amikor a kézirat nyomdába ment (a folyóirat-szám impresszuma szerint: 1984. május 18), s még akkor is, amikor Hahn István, mindenki számára váratlanul, elhunyt (1984. július 26). Másoktól hallottam utóbb: felelni akart a kritikára. Nem érte meg a recenzió megjelenését, nem maradt utána e tárgyban kézirat, pedig életének utolsó két évét, bár az egyetemen, de már nyugdíjban, szüntelen munkával töltötte: az általam összegyűjtött bibliográfiában több, mint húsz posztumusz tétel szerepel. Személye iránt csak tisztelet, szeretet és hála él bennem. Le kell ezt írnom itt, mert az 1983-ban írt recenziót – fentebb – ismét közreadom, változatlanul: ami keveset módosítottam rajta, pusztán technikai jellegű átalakítás. A szöveg, bár Hahn István tanulmánykötetéről szól: mint most az alcímmel nyomatékosan jelezni akarom, egy könyv ürügyén voltaképpen egy jelenséget próbál leírni. Ez a jelenség pedig: a szolgáló tudomány; megéltük, és a csapda ott van előttünk mindig. Ez az oka annak, hogy elővettem a szöveget. Nem kétlem, szembenézett a jelenséggel, amelyről a fenti recenzió szól, maga Hahn István is, szembenézett, mindannyiunk számára példás komolysággal. Emléke iránti tiszteletből elolvasandó legutolsó posztumusz műveinek egyike, az utószó a szívéhez mindig oly közeli Josephus Flavius *Apión ellen, avagy a zsidó nép ősi voltáról* című apologétikus vitairatának mesteri fordításához (Budapest: Helikon Kiadó, 1984); elolvasandó különösen az egyébként is jelentős tanulmány utolsó része, s ebben is az utolsó érdemi bekezdés. "Olyan egyéni tanúságtétele is szerzőjének, melynek jelentősége túlnő szerzőjének személyén."

(P. S. 1995) Mindehhez lásd még egy újabb cikkemet: "Hahn István tudományos pályakezdése", *Szombat* 5 (1993), no. 3, 29–33.

TEXTOLÓGIA ÉS SZABADSÁG

IOSZIF D. AMUSZIN ÉS A HOLT-TENGERI TEKERCSEK KUTATÁSA

Vityebszk, Chagall városa, Fehér-Oroszországban. Ha földbe süppedt házakból is, de valóságos nagyváros; a térségben mindenképpen az, s már a századvég óta. Különben mocsaras vidék, széljárta. A csak későn és lassan kiformálódó belorusz nép mellett lengyel és litván lakja, ukrán és zsidó. Sejthetően nem mindig eszményi békében. Vallásai, a katholikus és pravoszláv, tájékozódást: elkötelezettséget is jelentenek egyszersmind. A zsidóság mintegy menedéket talált itt, a Monarchia és Oroszország határvidéke, a nagy askenázi központ felől nézve inkább csak a peremterületen. Az orthodoxia mellett gyökeret verhetett a megváltó álom, a haszidizmus is. És megerősödött a zsidó tudomány, mely jószerivel mindmáig azokon az alapokon áll, például, szövegismeretben, amely alapokat a hagyomány modernizálódó örökösei raktak le, a Vilniustól – vagy éppen Vityebszktől – Kamenyec-Podolszkig vagy Kisinyovig húzódó területsávban, a 19. század utolsó harmadában. S aztán szuronyok és tüzek pusztították a zsidó községeket. Menekülés, kivándorlás. És persze, fölemelkedés a polgári kultúrában, Lengyel- vagy még messzebb Németország felé, de Oroszországba is. Irodalom, ahogyan ezt, mások mellett, Mendele Mojhér Szforim vagy – későbbről – Singer tolla nyomán tudjuk, és tudomány. Az utóbbi személyes története jórészt még íratlan, s ha Bubert vagy Gershom Scholemet nem számítjuk, szinte teljesen ismeretlen fejezete mindannyiunk európai kultúrája – és különösen a keleti tudományok történetének. Egy része a zsuptetős faházak pernyéje alatt, más része, ugyanúgy eltemetve, a lélek mélyén. De mondtuk már: innen szállt fel Chagall zöld szamárkája is, innen veszi melódiáját a cincogó hegedűs.

A holt-tengeri tekercsekről szóló új könyv szerzője, Ioszif Davidovics (1910. november 29–1984. június 12) itt született Vityebszkben. A család már "fölemelkedőben"; apja az akkor egyáltalán lehetséges legjobb színvonalú oktatást akarta megadni neki, ezért magántanárokat fogadott a tehetséges fiú mellé. Anyagi körülményeit tekintve, ez nem volt természetes; a közeget tekintve, nem volt szokásos. De a fia kitűnő képzettséget szerzett mind a hagyományos zsidó tudományban, mind a görög és latin kultúrában. A Talmudot élete végéig fejből is idézni tudta, éppúgy, mint a latin költőket. Gondoljunk az évszámokra, s tudjuk, mit jelenthetett ez a *sub specie aeternitatis* felkészülés és felké-

szültség. Az érettségi után Amuszin a leningrádi egyetem történeti karán kezdte tanulmányait. Egy időben Anna Ahmatova köréhez tartozott. Nagyezsda Mandelstam emlékiratából tudjuk: ő volt, ragyogó eszével és szép szavával, a kör bibliai tudásához a kútfő. Ehhez hozzátehetjük: a klasszikus és a keleti költészet örökségének ritka ígéretes szintézise érlelődött abban a körben, amely korábban, akkor vagy később Ahmatovához kapcsolódott; elég csak Gumiljov és Silejko babilóni fordításait említeni, élükön a monumentális Gilgames-parafrázissal, vagy magának Ahmatovának az ó-egyiptomi versfordításait, költőileg a legrangosabbakat bármely európai nyelvű egyiptomi fordításaink között. Egyiket is, másikat is nagyjából egy-másfél évtized választja el, ellenkező irányban, attól a néhány évtől, amelyben Amuszin szellemi tevékenysége kibontakozott. Ezeknek az éveknek irodalmi emléke alig van, talán csak Mandelstam rejtjeles vagy dac-klasszicizmusa, mellesleg: jó példa a mindig látványosabb és tetszetősebb irodalomban arra, amit a zsidó kultúra és a görög–latin műveltség együtt, mindjárt Amuszinnál is, a tudományban is eredményezett vagy eredményezett volna. Néhány évről, több mint fél évtizedről, Amuszin nyilvános életrajza sem tud elszámolni, hasonlóan sok más kortársáéhoz. Tény, hogy az egyetemet csak *azokat az éveket* követően, 1941-ben fejezhette be.

Amuszin 1941-ben azonnal katona lett, s mint katona szolgálta végig a háborút, a hadsereggel még külföldre is eljutott, valahová Lengyelországba, ha jól tudom; de később már nem utazhatott a határon túlra soha többé. A háború után munkát kapott a Tudományos Akadémia leningrádi Keletkutató Intézetében. Itt aspiráns volt, kandidátusi értekezését 1949-ben védte meg. 1950 és 1954 között ókori történelmet tanított Uljanovszkban, a pedagógiai főiskolán. 1955-ben ismét Leningrádba került, s most már az Insztitut Vosztokovedenija munkatársa, majd főmunkatársa maradt mindvégig. 1965-ben megszerezte a tudományok doktora fokozatot, éppen a holt-tengeri tekercsekről írt egyik munkájával. Végül is, szerencsés élete volt.

Még az egyetemistának, belépője az írott szöveg világába egy irodalmi, sőt, orosz tárgyú cikk: "Tacitus és Puskin". Később azonban Amuszin csak zord történeti vagy filológiai tárgyhoz nyúlt. Puskinhoz még pályatársa, Igor Mihajlovics Diakonoff (Djakonov) is rendszeresen vissza-visszatért, a szovjet orientalisták egyik legnagyobbika: érthető mindazoknál, akik az orosz kultúrában nevelkedtek. Puskint, és saját korának költőit, ismerte Amuszin is, de munkásságában később már a zsidó vonatkozású tárgyakra szorítkozott. Kandidátusi értekezése egy híres papirusz (P. Lond. no. 1912) szövegét elemzi: Claudius császár levelét az alexandriaiakhoz. Tudni kell, ama nevezetes levelet, amelyben a 41. évi zsidóellenes zavargásokról esik szó, elítélőleg és figyelmeztetőleg. A munka nyomtatásban folyóiratcikkekre szabdalva jelent meg,

és bizonyos nemzetközi sikert ért el. Amuszin az antiszemita pogromok történeti és társadalmi hátterét elemzi benne. Mint előszóban szokta volt mondani: anélkül, hogy "ama ethnosz" nevét leírta volna; tudományban bujdosó. Később is, társadalmi megrendelésre is csak a maga áruját szállította. Így írt tanulmányt a rabszolgákra vonatkozó szavakból a Septuaginta görög bibliafordításában; "a föld népé"-ről (*am ha-árec*) az Ószövetségben és a későbbi zsidó forrásokban, és a többi.

A holt-tengeri tekercsek megtalálása, majd az első szövegkiadások, nyomukban pedig a világszerte nagy lendülettel meginduló kutatások, viták, a lázas érdeklődés, mely a váratlan és szenzációs új forrásanyagot kísérte, Amuszin számára a lehető legjobb pillanatban érkezett. Felkészültsége teljében, már az első erőpróbák után, de még nem lekötve valamely tárgyhoz. Fiatal tudósok jól teszik, ha újonnan fölfedezett szövegekkel kezdenek dolgozni, ennek sok más egyéb mellett az az előnye, hogy a feladat neveli őket. Fiatal már nem volt Amuszin, negyvenes évei derekán, de a jelzett okokból még pályája elején, amikor a hebraisztika világszerte Qumránnal kezdett foglalkozni. Az új szöveganyag tanulmányozásához főleg zsidó ismeretekre volt szükség, hiszen Qumrán a kortársak és az utókor által sokszor és sokféleképpen emlegetett, de eredeti forrásokból mindaddig teljesen ismeretlen zsidó szekták egyikének volt a telephelye. Aki az ókori zsidó szekták iránt érdeklődött, ekkortájt mind vizsgálni kezdte a tekercseket. Nálunk is, Hahn István, aki még a háború előtt egyik legjobb cikkében az "eretnekek"-re (*mínim*) vonatkozó zsidó forrásokat tárgyalta, ez időben éppen a politikai és vallási irányzatok felől nézve írt a holt-tengeri tekercsekről. Amuszin azonnal a qumráni közösség egész hagyatékával kezdett foglalkozni. Cikkeket is írt, egy-egy szövegről vagy leletről, olykor csak referativ jellegűt, de eleinte mégis összefoglaló könyvek jellemzik munkásságát: *A holt-tengeri tekercsek* (1960), *Leletek a Holt-tenger mellett* (1964), mindkettő azonnal második kiadásban is megjelent, ritka esemény a szovjet tudományos könyvkiadásban. Később érdeklődésének középpontjába egyre inkább egy jól körülhatárolható szövegcsoport került, a kommentárok. Szinte minden emlékét külön cikkben is tárgyalta, majd előkészítette összefoglaló fordítás- és magyarázatos gyűjteményüket, a *Qumráni szövegek* I. (azóta is egyetlen) kötetét (1971). Ehhez a kötethez csatolta, függelékképpen, a qumráni közösségben sejtett esszénusok antik jellemzéseit. Ebben az időben munkásságát már tartós nemzetközi érdeklődés és visszhang kísérte. Cikkeit rendszeresen közölte a *Revue de Qumrân*, a holt-tengeri kutatás szakfolyóirata, kitüntető külföldi meghívásokat kapott. Bár tudta, hogy a meghívásoknak nem fog eleget tenni, bizonyos örömet jelentettek számára. [Egyszer Izraelből, így beszélik, kormány-meghívás érkezett a nevére, és különgépet küldtek volna érte. Persze, nem ment.] Talán legfontosabb cikke angolul a

Hebrew Union College Annual, míg oroszul otthon, illetve – teljes szövegével – a budapesti *Oikumene* hasábjain jelent meg. Kéziratai mindig készséges baráti kezekben mentek át a határon. Amuszin a szűk témakörben nemzetközi rangú tudóssá vált. Dicsőségére, mellesleg, a szovjet hebraisztikának – vagy ahogyan, ezt a szót kerülendő, ő szerette mondani, semitisztikának. A qumráni kommentárokban és rokon műfajokban Amuszin a holt-tengeri közösség eredeti gyökereit kereste. Nemzetközi elismertsége is éppen az e téren elért eredményeinek szólt. Annak, hogy a szerteágazó viták közepette sikerült valami biztos pontot találnia. Legalább egy szövegcsoportot és egy irányzatot az i. e. 1. század első harmadának eseményeihez kötött. Az egész Qumrán-kutatásban ez a leginkább konkrét történeti eredmény. Évtizedeken át úgy látszott, hogy Amuszin qumranológus marad. Azok közül, akik vele együtt kezdték a Qumrán-kutatást, akár zsidó háttérrel maguk mögött, akár keresztény érdeklődéssel, akár pusztán héber filológusként vagy bármi más okból: lassan mindenki tágított a horizonton, talán más területekre lépett át, kivéve őt. Amuszin csak Qumránról írt, évtizedeken át.

A holt-tengeri tekercsek és a qumráni közösség című könyv, mely oroszul 1983-ban jelent meg, kutatásainak, munkásságának összegezése. Nem előzmények nélküli, hiszen a figyelmes olvasó észreveheti, ha a szerző korábbi könyveivel összehasonlítja, hogy szerkezete a legelső Qumrán-könyvét követi. Amuszin qumranológiája tehát életműként épült, szüntelen munkával, folyamatos anyaggyűjtéssel. De a kérdések mindvégig ugyanazok maradtak. Az anyaghoz kapcsolódó és a szakirodalmat is figyelembe vevő kérdések; mégis, ez a több évtizedes állandóság külön jelentőséget ad neki. A qumranológia Amuszin számára szövegtudomány. Van régészeti vonatkozása is, és út vezet belőle az emberi lét egy történeti epizódjának teljes vagy lehető teljes megismeréséhez, a lényeg azonban mégis a szöveg. Nem véletlen, hogy Amuszin érdeklődését éppen a kommentárok ragadták meg, s hogy legértékesebb kutatási eredményét is éppen ezekben érte el. A kommentár: hagyományos – ritkábban: új – szöveg magyarázata. De általánosabban: önmagunk helyzetének meghatározása, mások által írt, legtöbbször régi szövegekhez kapcsolódva. Amuszin a *peser*-szövegekben a qumrániak helyzettudatának emlékeit ismerte fel. Szubjektív mozzanat, vagy annak látszik, hogy a kommentárok iránt érdeklődött. De jelentősége van. Ezért tudott makacsul megmaradni a holt-tengeri tekercsek kutatása mellett, ezért nem fordult ő is, mint az első évek után oly sok Qumrán-kutató, más témák felé, holott képzettsége feljogosította volna rá. Néhány szövegben az egész világ. Mert Amuszin judiciuma nagy ügyeket ítél meg. Hagyomány és szakítás a tradícióval, a kivonulás a hétköznapi világból mint egyetlen lehetséges formája a lázadásnak, a *protest*-nek, az utókor viszonya a szent szövegekhez: hogy csak néhány témát említsünk a

szűk qumranológia mélystrukturájának elemeiképpen. S legfőképpen ahhoz kellett judicium, hogy állást foglaljon a két évezredes vitában: Hogyan keletkezett a kereszténység? Mi a zsidó háttere? Amuszin történelmi elemzései mind – első látásra – formális elemzések; még a történetiséghez is csak a formán át vezet az út, minden más csak historizálást eredményez. A történelmi tablókhoz szokott olvasó csak méltányolni tudja szigorú textológiai formalizmusát.

Az orosz kiadás után Amuszin könyve csakhamar nemzetközi siker-féle lett, siker legalább a "tábor"-ban: román, lengyel, szlovák és görög fordítása jelent meg eddig. S a szerző egyszerre két-három cikket közölt más tárgyakról. Értekezett már korábban is a bibliai mértékegységekről, jelent meg dolgozata egy alig ismert közvetett forrásadatról, mely adat megvilágíthatja Josephus Flavius testimoniumát Jézus életéről. S most egy tanulmány az ószövetségi jövevény népelemekről (*gér*). Elhagyta volna a qumranológiát ő is? Távoli jövőt illető terveit, persze, nem ismerjük. De Amuszin legutolsó dolgozatai valóban nem qumráni tárgyakkal foglalkoznak. Mindenesetre, a *gér*-tanulmány végső kérdése: az "idegen" elem kezelése a törvényekben mint a gazdasági és társadalmi beilleszkedés tükröződése és formálója. A szovjet hebraista csak bibliai szövegeket elemez, és összehasonlításul a nyugati világra hivatkozik, természetesen, a fogalom ókori történeti értelmében: főként Görögországra.

Amuszin utolsó cikkei között egy vitairat is van. Előadásként hangzott el 1981-ben Leningrádban, majd ugyanott nyomtatásban is megjelent. Szelíd, békeszerető ember volt, s bár tárgyi részletekről sokat és határozottan vitatkozott, még recenziót is alig írt, külön vitacikket sohasem. Ebben a rövid cikkében mégis vitázik, szokatlan határozottsággal. A 70-es évek közepén a szovjet ókortudomány vezető folyóirata (*Vesztnik Drevnej Isztorii*) egy tanulmánysorozatot közölt. A tanulmányok mind a szabadság problémájával foglalkoztak: a szabadság az ókori történelemben és az ókorral foglalkozó történetírásban. Mint Amuszin – a valóságnak megfelelően – megállapítja, a hozzászóló tudósok egyike, történetesen Djakonov, a sorozat részét képező tanulmányában gyökeresen más véleményt képvisel, mint korábbi munkáiban. Djakonov azelőtt, írja Amuszin, azon a nézeten volt, hogy az ókori Kelet társadalmaiban a teljes jogú szabad lakosság, a szabad termelők, a szabad és teljes jogú tulajdonosok jelentős szerepet játszottak. Szóban forgó cikke viszont, írja még mindig Amuszin, arra a következtetésre jut, hogy az ókori Keleten senkit sem lehet szabadnak nevezni, a szó görög értelmében. Az ókori keleti társadalomban mindenki csak az uralom kategóriáival határozható meg, a görögök szabadság-fogalma tehát történeti fejlődés terméke. Djakonov gondolatmenetének fő vonalában az az érv áll, hogy a szabadság az ókori Keleten mindig annyi, mint mentesség valamifajta kötelezettség alól. Djakonovnak, persze, a

morfológiai elemzés szintjén igaza van. A szabadság legáltalánosabb fogalmának, tudjuk, csakis *negatív* meghatározása alkalmas a szabadságra vonatkozó összes gyakorlati képzetek és filozófiai fogalommeghatározások magába foglalására. Ez a legáltalánosabb negativitás viszont megengedi, hogy a szabadság bizonyos megjelenési formái (erkölcsi, értelmi, politikai szabadság) *pozitív* tartalmat és jelentőséget is kapjanak. Amuszin nem ezen a síkon értekezik. Vitája Djakonovval csak szakkifejezések körül forog. Az ó-héber szavak körül. Sikerül kimutatnia, hogy az Ószövetség más-más szóval illeti azt, aki "szolga", aki "felszabadított", illetve aki "szabad". Van tehát szabad ember az ókori Izráelben, van szabadság a görög fogalom kialakulása előtt is. Igen, Amuszin érvelése meggyőző. A szabadság, filozófiailag, *negatív* fogalom, tagadása valamely nem-szabadságnak; ámde ez nem ok arra, hogy tagadjuk az emberi szabadságot. Az emberi szabadság, ahogyan ma értjük, történeti kategória, amelynek tartalma változott és változik vagy változhat az időben; ámde ez nem ok arra, hogy tagadjuk: amióta a polgári szabadságjogok fogalma kialakult, a történeti formákat is e mérce mellé kell állítani. Amuszin csak az Ószövetség terminológiáját elemezte, de olvasói azzal a tudattal teszik le a pár oldalnyi cikket, hogy a szabadság az ember örök mércéje, hogy a szabadság fogalmának van egy dimenziója, amelyet csak a történeti és filológiai tudás tárhat fel, hogy az emberi szabadság a textológián is áll.

Elhagyta volna Amuszin a qumranológiát? Nem, nyilván nem; de más témái mutatják, hogy életének java évtizedeiben nem valami együgyűségből írt csak a qumráni tekercsekről. Ioszif Davidovics zsidó tudós volt, otthonos a hagyományban, és az új irodalomban élő. Amikor a holt-tengeri tekercsek napvilágra kerültek, az 1950-es évek elején, már nem minden tapasztalat nélkül felismerte: ez az ő lehetősége a munkára. Ha ezekkel a szövegekkel foglalkozik, hű lehet a hagyományhoz és kiélheti hajlamát az új iránt. Életműve egységes, nem abban, hogy qumranológia, hanem abban, ami a hagyományos tudomány formája, hogy ti. szövegmagyarázat, s ami az igazi tartalma, hogy helyzet-meghatározás.

(1986)

Megjelent: apud: I.D. Amuszin, *A holt-tengeri tekercsek és a qumráni közösség* (Budapest: Gondolat, 1986), 402-407

*

(P. S. 1992) A fenti cikk utószónak készült Amuszin utolsó holt-tengeri könyvének magyar fordításához, s mint ilyen jelent meg. Ami a szövegben akkor implicit jelzés volt, azt – most már – semmiképpen sem akarom explicit hivatkozássá átfogalmazni, még a bibliográfiai utalásokat, még – bár hangsúly volt rajta – Bibó István egy idézőjel nélkül felhasznált mondatát sem. – Annak idején az életrajzi adatokat, mindenekelőtt a pontos életrajzi dátumokat, Fröhlich Ida szerezte meg számomra; hogy szíves segítsége ne maradjon jelzés nélkül, az eredeti közleményben a cikk alatt ott állt az ő neve is.

POLÁNYI KÁROLY TÖRTÉNETI UTÓPIÁJA

RÖVID VÁZLAT

Hadd kezdjem személyes hangon. Az 1960-as évek elején, amikor Polányi Károly munkáival ismerkedni kezdtem, s majd amikor a margitszigeti Nagyszállóban megismerhettem őt magát és – hosszú beszélgetésben – nézeteit az ókori Kelet gazdaságtörténetéről, úgy éreztem: a nagy elmélettel találkoztam. Az ékírásos forrásanyag hatalmas holt tömegében csak elmélet tudja feltárni az egykori társadalom és gazdaság meghatározó szerkezeti elemeit, márpedig az asszíriológia, jóllehet Max Weber hatása nem múlt el felette nyomtalanul, még mindig anyagfeltáró korszakát élte. Negyedszázad múltán, ma, ellenben úgy vélem, Polányi gazdaságelméletének nincs aktualitása. A gazdaságpolitika ma világszerte az előtt a feladat előtt áll (nálunk is), hogy a gazdaságirányítás központosított, redisztribuciós vagy etatista mechanizmusai helyett a piaci szabályozás és piacgazdaság hatékony elemeit megőrizze vagy újra felélessze. Polányi elmélete, amely a piacot, úgy, ahogy van, ki akarta iktatni a modern gazdaságból, s ténylegesen kiiktatta a gazdaságtörténetből, éppen az ellenkező irányba mutat. A jelen rövid alkalmi vázlatomban e két véleményem pólusai között próbálok szikrát lobbantani.

Polányi gazdaságtörténetében, így mindjárt a Columbia egyetemi műhelymunkát összefoglaló tanulmánygyűjteményben (*Trade and Market in the Early Empires*, 1957), amelynek még a bírálatokból kitetszően is máig tartó kisugárzása van: a régi társadalmak tanulmányozásában, az asszíriológiai forrásanyag és az ókori Kelet gazdasága jelentős szerephez jutott. Mint ismeretes, Polányi éppen az ókori Keletre helyezte a piac nélküli kereskedelem klasszikus formáját. Egészében véve, az ókori Kelet gazdasága az ő számára szorosan tapadt a társadalmi strukturához, intézményi elkülönülése még nem kezdődött meg ("beágyazódottság", "*embeddedness*"), például, a kereskedő és a kézműves állami alkalmazott volt. Részben ókori keleti anyagon dolgozta ki Polányi a kereskedelmi kapu ("*port of trade*") elméletét is. Gazdaságtörténeti tanulmányai kezdetben mint *mimeo* vagy folyóiratcikk jelentek meg, könyvként már csak halála után: *Dahomey and the Slave Trade* (1966), *Primitive, Archaic and Modern Economies* (1968), *The Livelihood of Man* (1977). Így recepciójuk is hosszú folyamat.

Nem nehéz észrevennünk, hogy az ókori Kelet gazdasága iránt Polányi csak későn kezdett érdeklődni. Mindjárt a jelen magyarországi

Polányi-recepció kezdetén találóan írta Kis János és Márkus György: "Polányi nem indult gazdaságtörténésznek; az első emigrációs évtized (1919-től – K.G.) kenyérkereseti alkalma nélkül (...) talán sohasem fordult volna ökonómiai témák felé. Ám a gazdaságtörténeti kutatások mögött ugyanazok a világnézeti, társadalmi törekvések munkáltak, amelyek a fiatal értelmiségi szervezőt – ti. a Galilei Kör első elnökét (1908-1910) stb. (K.G.) – is orientálták. A gazdaságtörténet nem menedék volt Polányi számára, ahová a korproblémák elől rejtőzhetett, hanem teoretikus eszköz a korproblémák következetes végiggondolására" (*Magyar Filozófiai Szemle* 1971, p. 738). Magam a Gyurgyák János gondozta új Polányi-könyvekben (*Egy gazdaságelmélet küszöbén*, I-II, Budapest, 1985–1986, magyarországi cikkei 1919 előtt, illetve bécsi cikkei Jászi Oszkár lapjában, a *Bécsi Magyar Ujság*-ban, 1921-1923) követtem a publicista ókori Kelet iránti érdeklődésének alakulását. Ilyen események említésével találkozunk: a Baghdad-vasút, Kemal és a török múlt, a mószuli petróleum, Tutankhamen fáraó, Akhnaton (Ehnaton) és Nabonidus (Nabú-naid) H. G. Wells *Világtörténet*-ében, Ur és Eridu romjai stb. Legtöbbjük nem is az ókori Keletre vonatkozik, hanem csak e kultúrák mai térségeire. S még a *The Great Transformation* (1944) is, Polányinak is nagy átalakulása, amely könyvben pedig a piacgazdaság kialakulásával egy egész fejezet foglalkozik, csak általános utalásokkal él: "a kései kőkor óta", "archaikus államok", "korai társadalmak", "az utolsó tízezer év", "egyiptomi újbirodalom", "Babylónia gazdasági rendje" stb.

Mindez még nem kutatás, nem történelem. Pusztán e hivatkozások láttán, előadásom címe lehetne akár ez is: *Polanyi's Passage to "India"* – kalandja vagy látogatása az ókori Keleten. De a Forster-utalás nem akar frivol lenni. Nyomban hozzáteszem, hogy *A nagy átalakulás* nem valami történeti *passage*-élményt közvetít. A könyv valójában inkább a *Doktor Faustus* (1947) mellé állítható. Polányi *A nagy átalakulás* lapjain, mint Adrian Leverkühn – Thomas Mann a regénnyel, felkiált: Számon kell kérnünk magunkon, társadalmunkon, történelmünkön: hogyan jutottunk ide. Az alapélmény ugyanaz, majdnem még az évszám is. Polányi a számonkérés rendjén a piacgazdaság történeti dimenzióját vette vizsgálat alá. Megrázó szenvedélyességgel, a közgazdasági szakíró felkészültségével és a morális lény konok igazságszeretetével.

Az ókori Kelet az újságcikkek futólagos korai utalásaiban, *A nagy átalakulás* történeti perspektivája, s majd a Columbia Egyetemen 1947-ben kezdett kutatások következtetései elénk rajzolják Polányi ókori Kelet-képének fejlődését. Amikor a nyugat-európai gazdasági rend válságát és a fasizmus tragikus előretörését észlelte, Polányi keresni kezdte, miért torkollt az európai fejlődés ebbe a zsákutcába. A piacgazdaságot tette felelőssé. Elutasította; s majd amikor az egyetemi meghívás lehetővé tette számára, hogy történeti kutatásokkal foglalkozzék,

vizsgálni kezdte a piacgazdaság történeti fejlődését, visszanyúlva egészen a kezdetekig. Megpróbálta megtalálni azt a korszakot, amikor piacgazdaság még nem volt.

Polányi ókori történeti – s ezen belül ókori keleti – felfogása ma jóformán teljes elutasításban részesül a szakemberek körében. Kiigazították az adatait, mint például K. R. Veenhof, cáfolták a piac létét tagadó elméletét (W. Röllig), az ellenvéleményen levők közül nálunk legutóbb Vargyas Péter szegezte szembe vele a saját piac-elemzéseit, külföldön pedig Morris Silver, aki egy egész könyvet szentelt Polányi bírálatának (*Economic Structures of the Ancient Near East*, 1985). Meggyőződéses híve alig egy-kettő van, mint például Johannes Renger; s aki teljes tudatában van a jelentőségének, mint Mogens T. Larsen, az is csupán legáltalánosabb gondolatait tudja felhasználni.

Én magam indokoltnak tartom Polányi adatainak bírálatát, tételeinek akár teljes elutasítását is. Polányi nem volt ókori keleti történész. Mi maradhat meg a szakmai kritika nyomán? Marad-e valami nézeteiből? A kérdésre azonban további kérdésekkel felelek. Vajon haszontalannak tekintjük-e most már Frazer munkáit? Csak mert erős kétségeink támadtak, mondjuk, a mágia vagy a meghaló és feltámadó istenek tekintetében. És érdektelennek Marx és Engels elemzéseit? Mert időközben a közgazdaságtan vagy a filozófia megcáfolta nem egy tételüket. Nem erről van szó. A nagy történeti elméletek a maguk egészében korhoz kötöttek maguk is. Egy idő után már nem adnak érvényes magyarázatot. Legfeljebb hiteles módon képviselhetnek egy valamikor lehetséges szemléletet.

Ha mármost Polányi gazdaságtörténeti elméletét – a vele egy időben együttműködő assziriológus, A. Leo Oppenheim egykori kifejezését (in: *Trade and Market*, p. 27) felelevenítve – madártávlatból nézzük, annyit mindenképpen mondhatunk, hogy ezentúl a primitív és a régi társadalmak kutatása vagy az ókori keleti gazdaságtörténet nem mellőzhet bizonyos általa kidolgozott kategóriákat. Ilyenek például: a kölcsönös viszonzás vagy reciprocitás ("*reciprocity*"), a központi újraelosztás vagy redisztribució ("*redistribution*"), a "kereskedelmi kapu" stb. Tudjuk mindannyian, ezeknek a terminusoknak volt kutatástörténeti előzménye, legalább Marcel Mauss óta, s tudjuk azt is, hogy dolgozhatunk velük Polányitól függetlenül is. Mégis, Polányi gazdaságtörténeti elméletének holdudvarához tartoznak immár.

Ami a redisztribuciót illeti, azt a kategóriát, amely ma elevenbe vág: nem kétséges, hogy az ókori Kelet gazdasági életében is találunk olyan struktúrákat, amelyeknek lényege a redisztribuciós mechanizmus. Ilyen mindjárt az újasszír birodalomnak zsákmányon, adókon és a szövetségesek önkéntes beszolgáltatásán alapuló gazdasága, amelyben minden termék – mert ez egy sajátos termelési rendszer volt – a redisztribuciós hálózaton át jutott be a gazdaság vérkeringésébe. Az sem

kétséges, hogy az i. e. 2. évezredben a királyok egymásnak küldött ajándékai Polányi (és Marshall Sahlins) kiegyensúlyozott reciprocitás ("*balanced reciprocity*") kifejezésével írhatók le a legszerencsésebben. Volt az ókori Keleten kereskedelmi kapu is, hol valóban kikötő ("*port*"), mint Tilmun szigete (Bahrein), amelyről magam is írtam ebben az értelemben ("A tilmuni kereskedelem himnusza", *Antik Tanulmányok* 18, 1971), hol pedig egyszerűen egy kedvező fekvésű város, mint Szippar, az Euphratész mentén, kereskedelmi útvonalak kereszteződésében. Talán még Mezopotámia korai történetének egyik nagy rejtélyét is Polányi nyomán oldhatjuk meg: hogy Nippur az i. e. 3. évezred közepe táján minden látható politikai háttér nélkül az ország szertartási központja lett, tulajdonképpen kultikus főváros, esetleg azzal magyarázható, hogy már korábban is tartósan valamifajta rituális oltalom alatt álló találkozóhely volt, vagyis kereskedelmi kapu az ország belsejében. További részletek helyett még csak annyit, hogy az ókori Kelet kereskedelmi vagy másfajta gazdasági ügyleteit kísérő szimbolikus aktusokkal Polányi (helyesebben: Bronislaw Malinowski és Polányi) nélkül a gazdaságtörténész aligha próbálna kezdeni bármit is.

Polányi gazdaságtörténeti elméletének – de vegyük csak szűkebbre: elemzési kategóriáinak – van explikativ ereje az ókori keleti történetírásban. Persze, ez még csak a szakkutatásra tartoznék. De itt nagyobb dolgokról van szó.

Egyrészt, Polányi jelentősége – nézetem szerint – abban áll, hogy elmélete egyfajta alternativát jelent a primitiv és korai ("archaikus") társadalmakra vonatkozó más elméletekhez képest. Ami számomra különösen fontos: a társadalmi formációk elméletéhez képest is. A formációelmélet, akár egyik, akár másik hivatalosan elfogadott változatát, akár az elképzelhető végtelen számú változat bármelyikét vesszük is, mindenképpen kényszerpályát ír elő a történelemnek, mindenképpen teleologikus. Ezzel szemben Polányi tipológiai elemzéseket végzett, olykor csupán *ad hoc* jellegű általánosításokkal, s a tipológia érvényességét nem terjesztette ki mértéktelenül. Azt hiszem, hogy az a hűvös tartózkodás, olykor már-már explicit ingerültség, amely nálunk az 1970-es évek közepén Polányi tanulmányait némely rangos közgazdász részéről fogadta, magyarázatot nyer, ha arra gondolunk, hogy egy alternativ vagy kompetitiv elmélet kétségkívül veszélyt jelenthet bizonyos – akár régi, akár pedig frissen megszerzett – elméleti poziciókra nézve. Azt hiszem, Polányi tipológiai kategóriái éppen e miatt az alternativ jellegük miatt fontosak a gazdaság történeti formáinak elemzésében.

Másrészt, látnunk kell Polányi elméletének valódi jellegét. Már elmondtam, hogyan rekonstruálhatjuk keletkezésének logikai menetét. Párhuzamul Marx őstörténeti koncepciójára szeretnék hivatkozni. Marx felismerte, hogy a 19. század feszültségei mind visszavezethetők

a kapitalista társadalom dichotom (antagonisztikus) szerkezetére. Ezt a dichotomiát meg akarta szüntetni, ez számára a társadalmi cselekvés programja. De egyszersmind magyarázni akarta kialakulásában is. Ha a dichotomia történeti, azaz valamikor kialakult, akkor annakelőtte nem volt. Marx ezt a "nem-volt"-at tette a történeti fejlődés kezdetére. Posztulálta az őskommunizmust. A tudományos elemzések mágiája segítségével megszüntette a dichotomiát a régmúltban. Véleményem szerint Polányi akaratlanul is ezt a logikát követte, amikor posztulálta a piac nélküli gazdaságot az ókori Keleten. Ez az ő történelmi utópiája. S hogy a piacgazdaság nem-létét az ókori Keletre tette, annak, természetesen, a dokumentált ókori Kelethez vajmi kevés köze van, akárcsak az őskommunizmusnak azokhoz a történeti időszakokhoz, amelyeket Engels *A család, a magántulajdon és az állam eredete* görög fejezeteiben az őskori matriarchátus felbomlásának kronológiai keretéül kijelöl. A logikának mindkét esetben a legkorábbi már ismert történeti korszakra volt szüksége.

Egy alkalmi formulával próbálom érzékeltetni, miben látom Polányi jelentőségét a gazdaságtörténeti elmélete és a gyakorlati történeti kutatások számára. Talán szójátéknak fog hatni; meglehet, csupán játszadozásnak a komoly terminusokkal. Mégis, azt hiszem, valamit kifejez a lényegből. Polányi elméletét szubsztantivistának szoktuk nevezni, s mint ilyent, szembeállítjuk a formalista iskolákkal. Nos, szem előtt tartva a szavak etymonjait is, végtére is a szubsztantivizmus szó alapja a *substantia*, azt mondhatjuk, hogy Polányi a szubsztantiv tevékenységeket tipológiai kategóriákká alakította át: formalizálta. Egy nagy transzformációt tehát mindenképpen sikerült végrehajtania. A létjelenségeket formákká változtatta; ezáltal, s ebben az értelemben, bizonyára tartós érvényt szerzett nekik.

*

Előadás az 1986 októberében rendezett Polányi Károly centenáriumi emlékülésen, a Magyar Tudományos Akadémián.

IRODALOM

Polányi Károly gazdaságtörténeti munkásságához, különös tekintettel az ókori Kelet gazdaságtörténetére, a közelmúlt évekből, a teljesség igénye nélkül

Humpreys, S. C., "History, Economics and Anthropology: The Work of Karl Polanyi", *History and Theory* 8 (1969), 165-212; reprint in: Uő, *Anthropology and the Greeks* (London, etc.: Routledge & Kegan Paul, 1978), 31-75, 276-283

Jenkins, A., "«Substantivism» as a Comparative Theory of Economic Forms", in: B. Hindess, Ed., *Sociologocal Theories of the Economy* (New York: Holmes et Meier, 1977), 66-91

Kis János – Márkus György, "Polányi Károly gazdaságtörténeti munkáiról. Bevezető jegyzet", *Magyar Filozófiai Szemle* 15 (1971), 738-741

Larsen, Mogens T. – J. Gledhill, "The Polanyi Paradigm and a Dynamic Analysis of Archaic States", in: Colin Renfrew, et al., Eds., *Theory and Explanation in Archeology* (New York, etc.: Academic Press, 1982), 197-229

North, D.C., "Markets and Other Allocation Systems in History: The Challenge of Karl Polanyi", *Journal of European Economic History* 6 (1977), 703-716

Powell, Marvin A., Jr., "Götter, Könige und «Kapitalisten» im Mesopotamien des 3. Jts. v.u.Z.", *Oikumene* 2 (1978), 127-144.

Pryor, Frederic L., *The Origins of Economy. A Comparative Study of Distribution in Primitive and Peasant Economies* (New York, etc.: Academic Press, 1977), Ch. 4, etc.

Renger, Johannes, "Patterns of Non-Institutional Trade and Non-Commercial Exchange in Ancient Mesopotamia at the Beginning of the Second Millennium B.C.", in: Alfonso Archi, Ed., *Circulation of Goods in Non-Palatial Context in the Ancient Near East* (Incunabula Graeca, 82) (Rome: Edizioni dell'Ateneo, 1984), 31-123

Röllig, Wolfgang, "Der altmesopotamische Markt", *Die Welt des Orients* 8 (1976), 286-295

Sahlins, Marshall, *Stone Age Economics* (London: Tavistock, 1974)

Silver, Morris, *Economic Structures of the Ancient Near East* (Beckenham, Kent: Croom Helm, 1985), passim

Vargyas Péter, "Archaikus-e Mezopotámia gazdasága?" (Előadás, Budapest, 1986). MS – Vö. Uő, "The Problems of Private Economy in the Ancient Near East", *Bibliotheca Orientalis* 44 (1987), 376-386

Veenhof, Klaas R., *Aspects of Old Assyrian Trade and Its Terminology* (Studia et documenta ad iura Orientis antiqui pertinentia, 10) (Leiden: E.J. Brill, 1972), p. 351 skk.

(1986)

Megjelent: *Századvég*. Az ELTE Jogász Társadalomtudományi Szakkollégiumának kiadványa, no. 3 (1987), 145-148; "Karl Polanyi's Historical Utopia", in: Kari Polanyi-Levitt, Ed., *The Life and Work of Karl Polanyi* (Montréal & New York: Black Rose Books, 1990), 188-191

MARTIN BUBER HIÁNYZIK...

EGY RÉGI JEGYZET ZSIDÓ–MAGYAR ÜGYBEN

Martin Buber hiányzik szellemi életünkből.

Ezt a megállapítást(*) nem drámai hatáskeltésnek szánom. Hiszen oly sokan hiányoznak, sajnos. De Buber mégis más eset: ő olyan hiány, amit szellemi életünk jóformán nem is érzékel.

Buber (1878–1965) születése szerint osztrák, eszmei közege szerint zsidó és kelet-európai (galiciai), nyelve szerint német. Egyetemista kora óta 1938-ig német nyelvű országokban tevékenykedett, évekig adott elő vallástudományt és zsidó etikát a frankfurti egyetemen, majd pedig Palesztina / Izraelben, ahol is – Bialik, Agnon, Max Brod, Gershom Scholem mellett, de alighanem bármelyiküknél nagyobb hatást keltve – a megújuló nemzeti kultúra egyik reprezentánsa volt. Összegyűjtött műveit három testes kötetben Németországban adták ki, korszakos jelentőségű Biblia-fordítását külön. Munkái egyedi kiadásainak és fordításainak se szeri, se száma. Nem kétséges, hogy Buber hagyatéka ma is eleven.

Mi azonban szinte nem tudunk róla. A *Világirodalmi Lexikon* I. kötete (1970, p. 1162 sk.) értékes cikket szentel neki – de itt jelölt fordításai mind a *máglyák* előtti időkből valók, s különben is csak munkásságának egyik vonulatát jelzik. Egyébként még emlegetni sem igen szokás. Jómagam az elmúlt években egyetemi héber óráimon néhány hallgatómmal együtt sokat foglalkoztam Biblia-fordításával és fordításelméletével; mind ismeretlenségét, mind evokativ erejét közvetlenül tapasztaltam.

Buber munkásságának három nagy területe volt. Az első a galiciai örökségből táplálkozik: a kelet-európai, oroszországi zsidóság folklorisztikus vallásosságából: feldolgozta a haszidizmus legendáit, és számos tanulmányt szentelt értelmezésüknek. A másik terület a Biblia fordítása és e fordításokkal kapcsolatos magyarázata. E téren, s kivált ami a fordítást illeti, Buber jelentősége csak a Szt. Jeromoséhoz mérhető; a *Hebraica veritas* elve, amit mindketten az egymást másoló-továbbíró fordítások gyakorlatával szembehelyeztek, eszményi mérce. Másképp: titáni kihívás korunk műfordítás-irodalmához. Buber harmadik működési területe a filozófiai irodalom. Gyűjteményes munkáinak hatalmas I. kötete ilyen irányú műveit fogja egybe. Etikai költészet ez; nem elválasztható egyéb műveitől. Buber a hagyományban áll. Ez nála főként zsidó hagyomány, persze, de nem kizárólagosan az: az emberiség

– emberség – hagyománya. Szövegeket értelmez, hogy elméjének, lelkiismeretének és költői képzeletének lét-szemléleti gondjait egyetemes érvénnyel fogalmazhassa meg. Történetesen bibliai szövegeket.

S hogy miért hiányzik nálunk a buberi gondolat? Hadd mondjam így: mert zsidó. Zsidó a gyökereiben, zsidó a textusában, gyakran még az érvelésében is. Mert arra nevel, a gondolat és elemzés szépségével, hogy zsidónak lenni, zsidóként egyetemes embernek lenni ugyanolyan feladat és tett, mint – görögnek, németnek, magyarnak. Asszimiláció, beolvadás, kipusztulás az egyik végleten; bezárkózottság, elszigetelődés a másikon. A kettő között helyezkedhetnék el az, amit más népekre, más kultúrákra vagy éppen saját magunkra nézve magától értetődőnek tartunk, de a zsidósággal kapcsolatosan, hamis szeméremből akár, elgondolni sem merünk: hogy ti. kultúrájában az emberiség számára éppen az az érték, hogy önmagát adja a csak mint egyedi létezhető általánoshoz, az *emberi*-hez. Azt, hogy éppen zsidó. Buber némiképpen az egzisztencializmussal párhuzamos – tehát a személyes felelősséget a középpontba állító – nemes etikája adja a szárnyakat ahhoz, hogy a zsidó hagyomány kiemelkedjék a folklorisztikus jelleg horizontja fölé, hogy annak mutatkozzék, ami: egyetemes emberinek. Aki Bubert olvas, látja, zsidónak lenni érték.

A kezemben lévő könyv: Martin Buber, *Bilder von Gut und Böse* (Heidelberg: Verlag L. Schneider, 1964), mint a szerző előszava mondja, még a háború előtt fogant, 1935 nyarán, még Frankfurtban. Buber később is dolgozott a gondolatban. A német szöveg először – ahogy az *Összes*-ben látom – 1952-ben jelent meg; a kis kötet a különkiadás 3. lenyomata.

"Képek", avagy – tárgy szerint – "jelképek" a Jóról és a Rosszról, mondja a cím, pontosan jelölve a tárgyat. A kiindulópont, természetesen a Biblia, a Genesis ismert szakasza, az Éden-kert, a jó és rossz tudásának fája. Ezt a szöveget, s a hozzá kapcsolódó Kain-történetet elemzi az első rész, Buber filozófiai exegézisének minden szellemi finomságával és poézisével. A második rész ugyancsak szöveghez kapcsolódik, az Avesztához, a zarathustrai szent könyv nem kevésbé híres 30. jasznájához (magyarul Gaál László adja, mesteri fordításban, *Világirodalmi Antológia*, I, 3. kiadás, 1962, p. 31 sk.). A harmadik rész már "csak" Buber, helyesebben: Buber bölcselete és etikája.

Mert a textust Buber etikai síkon érti, a "képek"-et egzisztenciális szimbólumnak fogja fel. Elutasítja a közkeletű olcsó dualizmust, Jó és Rossz oppoziciós – és így egyenértékűnek látszó – "vagy–vagy"-át, s tiszta fejtegetéseivel ahhoz az értelmezéshez jut el, hogy a Rossz: a bizonytalankodás, a választani-nem-tudás. Etikája, megint csak mondhatom, poétikus a beleélő-képességben, de az ítéletben nem tétovázik, s főként: a cselekvés etikusságát mérlegeli. Magam aligha vagyok alkalmas arra, hogy egy árnyalt bölcseleti gondolatmenetet komprimáljak.

De hiszen az etikai esszé nemcsak – vagy talán nem is főként – tételes végkövetkeztetéseiért van, hanem magáért a töprengés és fontolgatás folyamatáért. Buber a régiségből fennmaradt szövegeket vette maga elé – és a cselekvő embert tanítja velük felelős mérlegelésre.

A kis könyv eszményi esszé, lebilincselően egyszerű stílusa közel hozhatja Buber gondolatvilágát a más eszméken nevelkedett, de ugyanazon felelősséggel élő emberekhez. Kiadását melegen javaslom.

JEGYZET

(*) Lektori jelentés az Európa Könyvkiadónak, felkérésre. Mindmáig eredménytelen maradt.

(1983)

Megjelent: "Egy régi jegyzet zsidó–magyar ügyben", *Századvég*. Az ELTE Jogász Társadalomtudományi Szakkollégiumának kiadványa, no. 4-5 (1987), 193-194

KISEBBSÉGEKBŐL ÁLLÓ TÁRSADALOM

Nem politikai törekvés hozott ide, a mai vitanapra(*) – ezt hadd mondjam ki mindjárt elöljáróban, hiszen bizonyára vannak mások is, akik úgy gondolkodnak, mint én; nem politikai törekvés, hanem történeti érdeklődés és elkötelezettség. De a történelem, ha valamennyire is komolyan vesszük, mindig is a helyzetmeghatározás egyik dimenziója, a jelen nézőpontok egyike. Mindenesetre, távlatot adhat, mely távlatban a mindenkori adottságok legalább virtuálisan elveszítik a csak-így-lehet jelleget, az olcsó mentegetőzés és a sunyi apológia lehetőségét.

Történeti nézőpontból a mai vitanap előadásai fölött a közös cím: «Zsidók, cigányok, előítéletek», talán a következőképpen is megfogalmazható: ethnikai és / vagy szociális csoportok helye a társadalomban, kölcsönös viszony az ilyen csoportok és környezetük között. Szándékosan nem mondom e viszonyról, hogy ethnocentrizmus, fajgyűlölet vagy kultúrfölény stb. E szavak mindegyike, bár témánkkal összefüggésben többnyire jogos volna használni őket, mégis inkább csak alkalmi és partikuláris elnevezés lehet. A kölcsönös viszony torz elemének megjelölésére a leginkább általános, mert semleges szó alkalmasint éppen az "előítélet". Kölcsönös viszonyról beszélek, mert előítélet, persze, nemcsak egy kisebb csoport irányában alakulhat ki, hanem fordítva is: gyűlölheti a kisebbség is a többieket, gúnyolhatja – aminthogy szokta is. Az előítélet rendszerint kölcsönös, önmagát gerjeszti, hasonlót vált ki a másik póluson is. Éppen ezért nem annyira az iránya látszik érdemesnek a tanulmányozásra, hanem az előítélet volta maga: az előítélet morfológiája. Különben is, tudjuk, hogy az előítélet tengelye körül a pozíciók villámgyorsan szoktak fölcserélődni, az érintett felek által szinte észrevétlenül.

Ha a történész az előítéletről gondolkodik, első asszociációja a "barbár" szó, a görög *barbarosz*. Jó példa arra, hogy a görög társadalom nem az volt, mint ami a tankönyveink eszményítő képei szerint. A barbár, az idegen, gyakran csak idegen eredetű elem, akit hazai pozíciónkból és saját kultúránk biztonságos fölényével lenézhetünk. S akit ugyanakkor – az előítélet könnyen az ellenkezőjébe fordul – más szempontból eszményíteni szoktunk. Primitiv, azaz "őseredeti" életformájáért, természetes egyszerűségéért, romlatlan erkölcseiért. A romantikus eszmé-

nyítés – gondoljunk a cigányromantikára – pozitiv előítéletnek nevezhető. A *más*-ság megítélésében talán kevésbé ártalmas, mint a lenézés, de önismeretünket éppúgy félrevezeti, s állandó veszélye az előjelváltás könnyű lehetősége.

De még a görögök barbár fogalma mögött is ott áll a keleti népek ethnocentrizmusa, évezredek írásbeliségébe kövült előítéletei. Az egyiptomi Szinuhet az i. e. 2. évezred elején boldogan tér vissza, élete vége felé, hazájába a szíriai barbárok földjéről: vendéglátói, akik közé beilleszkedett, bár nemes lelkek voltak, nem ismerték a finom életet, az igazi kultúrát. A sumerek, az i. e. 3. évezredben, költészetükben lenézően emlegetik a hegyi vagy pusztai népeket, akiknek nincs háza, akik nem tudnak letérdelni (ti. imához), nyersen eszik a húst, halottaikat nem temetik sírba stb., akiknek a nyelve érthetetlen, kusza, nem emberi nyelv – különben a görögök barbár szava is a nyelv érthetetlenségét jelzi eredetileg.

Itt mindjárt rámutathatok egy jelenségre, amely fontos mozzanat az előítéletek világtörténetében: az előítéletek invariáns jellege ez, az állítások változatlansága, a szívósan élő közhely. Kezdetleges nyelv, nyersen eszik a húst: négy-ötezer év óta hangzik ez. Mások mondták másról, mi mondtuk másról, mások mondták rólunk. Mert világos kell hogy legyen: mindannyian benne vagyunk a képben, az ún. sértett és az ún. sértő egyaránt.

A korai társadalmakban a horizontális tagolódás magától értetődően a szomszédot jelölte ki barbárnak, s a minősítés rendre továbbkerült, szegmentumról szegmentumra. Mindenkinek a szomszédja – vagy inkább: második szomszédja – volt a barbár; a szomszéd mindig barbár volt. Komplex társadalmakban ugyanez maradt a szkhéma, de a társadalom bonyolultabb – belső, vertikális – tagolódásának megfelelően társult hozzá a csak relative elkülönülő belső csoportok, az ethnikai, nyelvi, vallási, szokás- és életvitelbeli másság iránti előítélet.

A kisebbség mint probléma tehát komplex társadalmakban merül fel, de ez nem annyit jelent, hogy csak az új- vagy jelenkori nyugati világban, hanem viszonylag nagy régiségben is, és Európán kívüli társadalmakban szintúgy.

Anélkül, hogy a Nyugat–Kelet dichotomiát elfogadnám, Keletre hivatkozom most, részben mert magam ezzel a térséggel foglalkozom, részben pedig mert a keleti társadalmakban számunkra kevesebb a "magától értetődő". A hagyományos keleti világban szorosan egymásba ékelődve élnek a társadalom viszonylag különálló kisebb csoportjai. Számos népfaj, mindenféle nyelv, különböző foglalkozási csoportok, vallási közösségek. Az elkülönülés mindig viszonylagos, más nem is lehet, de azért mindig éles és mindig felismerhető határt jelent. Annál élesebb a határ, minél több kritérium mentén alakul ki.

Örmény keresztény kereskedő (Irán), "asszír" cipőpucoló (a Szovjetunió nagyvárosai), rézkovács mandeus a mocsárvidék peremén (Iráq) stb. Az elkülönülés vagy kölcsönös megkülönböztetés kritériumai: nyelv, vallás, ethnikum, bőrszín és testalkat, foglalkozás, életmód, lakóhely, viselet. Különös jelentősége van a viszonylagos térbeli elkülönülésnek (szegregáció): külön városnegyed, csaknem zárt telep, gettó vagy bódéváros, bádogkannákból épített házakkal, nagyobb városok perifériáján. Ehhez hasonló a szociális elkülönülés, a rétegződés – a társadalmi vertikum – meghatározott szintjein, leginkább a szélső szinteken. S tudjuk, hogy a térbeli és a szociális elkülönülés szélsőségei hasonló minták szerint szerveződnek. Az elkülönülés legtöbbször nem egészen merev, a csoportok között van átjárás, horizontális és vertikális mobilitás, de a rendszer egésze mégis reprodukálja önmagát. Olyannyira, hogy a diachronikus–szociális elkülönülés, amely Indiában a társadalom egészében érvényesül (kasztrendszer), sok helyütt hoz létre, leginkább a szélsőséges szocio-tartományokban, kasztszerű képződményeket; igaz ugyan, hogy soha és sehol, még Indiában sem lehet a társadalom egészét a kasztrendszer szempontjából leírni.

Akárhogyan van is, ebben a világban mindenki tudja, mi a helye, s ezt többnyire más is tudja róla. A kisebbségek a társadalom egészének viszonylag önálló alrendszereivé szerveződnek. Kialakul a beilleszkedési minta, az együttélés technikája; az egyén leginkább mint ennek a csoportnak a tagja tud érvényesülni. Az előítélet ily módon nemcsak a másik, az "ők" elkülönítő megkülönböztetését szolgálja, hanem a "mi"-kohézió eszköze is, törzsi vagy csoport-szervező erő, cseppben a nemzeti büszkeség. A térbeli vagy szociális elkülönülés könnyen a vérségi-leszármazási szervezet (pszeudo-) formáit ölti fel; mint egyébként megfordítva is. Nagyon gyakori, mondhatni, általános, hogy a csoport elkülönülése megvalósul a szimbolikus szférában is. A kurdok öve vagy a szíkhek turbánja egyfelől, a leprások kereplője, a *Judenhut* vagy a sárga csillag másfelől: a szimbolikus elkülönülés egyik típusa a csoport maga választotta jelképeit jelenti, a másik a kívülről a csoportra ráerőszakolt, diszkriminativ jelképeket. Az egyén, ha nem a csoport hagyományaiban előírt életviteli mintát követi, hanem egyéni életstratégiája van, alighanem először a szimbólumokat veti el, ez a kezdete az egyéni mobilitásnak, a külső többséghez való alkalmazkodásnak: disz-integráció, disszimilációs lépés, másképpen: asszimiláció. S nem véletlen, hogy a konfliktusok esetében is éppen a szimbólumok, a csoport-identitás elsődleges vagy másodlagos jelképei válnak abszolut fontossá.

De minden egyéni – vagy akár tömeges – kategóriaváltásnál lényegesebbnek tartok egy olyan jelenséget, amit a társadalomtudomány, a történeti szociológia csak mostanában ismer fel. Arról van szó, hogy a

korábbi szaktudományban az ethnikai vagy szociális csoportokat, így a kisebbségeket is, különféle ismérvek alapján próbálták meghatározni, ismertetőjegyek katalógusához mérve a megfigyelési tapasztalatokat. Ezek a jegyzékek (*lists of traits*), minél jobbak voltak, annál inkább azt sugallták, hogy az ethnikai vagy szociális csoportok, a nemzetek is, a kisebbségek is, örök képződmények, s legfeljebb kiválni lehet belőlük vagy csatlakozni lehet hozzájuk, legfeljebb "elsüllyedhetnek", még a nemzetsírban is önmagukkal azonosan. Ezzel a szemlélettel szemben az ethnikai és szociális csoportok vagy kisebbségek interakcionalista meghatározása ezeket a kategóriákat társadalmi interakciók eredményének tekinti. Bizonyos státusokba az ember nem annyira beleszületik, hanem inkább belekényszerül, beleneveľődik, belemenekül. Jól ismerjük ezt a régiségből is. A nomád státus és a vele járó – mondjuk így – stigmatizáció a Közel-Keleten évtizedről évtizedre változhatott; nem nomád *népek* voltak, hanem nomád *életvitel*, nomád gazdasági stratégia. Ugyanez a helyzet a cigány státussal is: cigány az, akit a többiek annak tartanak, annak lenni kényszerítenek, s fogalmazhatunk úgy is: azzá válni kényszerítenek. Azt hiszem, egyetemes érvénnyel mondhatjuk, hogy valamely adott társadalomban a többséggel szembeállított kisebbség nem "van": a kisebbségi státus mindig társadalmi interakció eredménye.

Az interakcionalista meghatározás könnyen érthetővé teszi a társadalmi csoportok egymásba átváltódásának magyarázatát. Az i. e. 2. évezredben a *héber* egyfajta szociális státus volt, s csak a későbbiekben vált ethnikai kategóriává. Jól ismert jelenség a térbeli elkülönülés átváltódása nyelvi elkülönüléssé: innen vannak a nyelvi egységből – meghatározott körülmények között – lassan elkülönülő "nyelvjárás"-ok, amelyek esetleg önálló nyelvvé fejlődnek; amit nyelv-fejlődésnek szokás nevezni, itt egyszerűen elkülönülést jelent. De általánosságban is mondhatjuk, hogy a társadalmi csoportok, kivált a kisebbségek minősítése könnyen átvált valamely másik, legtöbbször hasonlóan kisebbségi minősítésre. Ethnikai csoportok, szociális vagy foglalkozási csoportok, nyelvi kisebbségek, vallási vagy szokásbeli, életviteli kisebbségek: egy adott csoport identitása a többiekkel való interakciók során az egyik kategóriáról átválthat a másikra, s persze, változhat a csoport összetétele is.

Napjainkban különös jelentőséget kap két új mozzanat a kisebbségi csoportképződésben. Az egyik ilyen mozzanat az életvitel különbsége, gondoljunk a bohém, hippi, punk, fegyvermegtagadó vagy homoszexuális mikrotársadalmakra. A másik a gondolkodásbeli elkülönülés: a másként gondolkodás, a *dissensio* igen sok fajtája. Bár hát ki tudja, nem ugyanaz-e a kettő: életvitel és gondolkodás. Mindenesetre, az intolerancia és diszkrimináció ugyanúgy szerveződik körülöttük, mint más körülmények között a faji vagy vallási különbségek körül. S az interakciós

elkülönülés következményei a csoporton belül is hasonlók (csoportnyelv, szimbólumok, szegregáció). Ugyanebbe az összefüggésbe tartozik, de szándékosan külön kezelem bizonyos betegségek interakciós csoportképző-elkülönítő hatását, ilyenek, például, a szenvedélybetegségek (alkohol, drog) vagy egyre inkább az AIDS. A történelemben a járványok vagy a lepra már produkáltak hasonló szociális hatásokat.

Előítéletekről szólva, intoleranciát emlegetünk: de a képhez hozzátartozik a másik pólus, a tolerancia is. Ennek a hagyománya is éppoly régi, mint amazé. Gondoljunk a Biblia – az ókori Izráel – menedékvárosaira vagy a görög szentélyek oltalmára. Gondoljunk az Achaimenida birodalom közigazgatási és nyelvi toleranciájára. (Mindannyian emlékszünk rá: Kürosz a zsidóknak megengedte, hogy hazatérjenek Babilóniából őseik földjére, még segítette is őket, hiába tiltakoztak a helyükre betelepítettek, hogy már foglalt a hely. S mindannyian egybevethetjük a történetet – mondjuk – a krimi tatárok esetével.) Egészében véve, éppen ezek az ősrégi példák mutatják, hogy a toleranciának nemcsak individuális dimenziója van (Jézus és a szamaritánus asszony), de a társadalomra egészében kiterjedő, azaz politikai tere is. Ugyanígy, az intolerancia, az előítélet, irányulhat egyének ellen, de érintheti a csoport egészét is.

Arisztotelész az uralom formáiról értekezve egyaránt elutasítja, kissé szabad fogalmazásban hivatkozom rá, a többség uralmát a kisebbség felett, és a kisebbség uralmát a többség felett. A mi korunkban csak zavar foghatja el az embert, e kettő közül melyik kategóriába sorolható, mondjuk, a mócok lerohanása a hegyekből, a *Kristallnacht* vagy az ún. proletárdiktatúra; s ez a zavar mutatja, hogy a kettő, többség és kisebbség uralma, egyre megy. Nem ez a megoldás.

Tiszta homogén társadalom csak a múlt vagy a jövő utópiáiban lehetséges, az irreális képzeletben, de a valóságos társadalomban nem. Isten ments, hogy mindannyian egyformák legyünk. Az emberiség legfőbb önfenntartó értéke a sokféleség. Márpedig sokféleség csak akkor áll elő, ha az emberek különböznek egymástól, s ha a többiek nemcsak érvényesülni engedik ezt a különbséget, hanem becsülik, sőt, bizonyos mértékben egyenesen elvárják.

Az emberi társadalom, ha az interakcionalista modell segítségével próbáljuk megérteni, voltaképpen csak kisebbségekből áll. Nincs "többség", helyesebben: a többséget vagy a többség látszatát is csak a társadalmi interakciók teremtik meg, a hasonló interakciók sorozata. Többség és kisebbség, a szavak hagyományos értelmében, egymás függvénye: a kisebbségre azért van szükség, hogy a többség vele szembeállítva határozhassa meg önmagát. Ebben az értelemben a másság iránti előítélet a "mi"-kohézió kötőanyaga: gerjeszteni kell, hogy magunkat egységesebbnek tudhassuk. Nem, ez a többség nincsen. A valóság ezzel

szemben az, hogy mindenki valamely kisebbséghez tartozik, a legtöbb ember egyszerre több csoporthoz is, többféle kis csoporthoz. Mindenki mint kisebbségi része a társadalomnak: kisebbségként kell megkapnia minden jogot, lehetőséget, védelmet, ami a többieket is megillet. A társadalom eredendően kisebbségekből szerveződését kell tudatossá tenni önmagunkban és a környező társadalomban, s ez jellegzetesen értelmiségi feladat. Társadalmainkat csak a diverzifikáció tarthatja fenn és viheti előbbre. Márpedig a különbség csak akkor hatékony, s egyáltalán, csak akkor különbség, ha autonom lehet. Kis autonomiák egymáshoz kapcsolódásának hálója: ez a szabadság, a személyiség és a közösség szabadsága egyaránt.

Trianon, majd a második világháború utáni események, s végül a legutóbbi néhány év érzékenyebbé tették Magyarországon is a közvéleményt a kisebbség problémái iránt. Kisebbségi helyzetbe kerültek jelentősebb magyar népcsoportok is. Mi több, napjainkban, szemünk előtt kisebbségi helyzetbe – menekült státusba – kerülnek magyar csoportok. Magyarországon, miközöttünk. Ugyanolyan vagy hasonló körülmények közé, mint máskor – vagy most –, máshol – vagy itt – zsidók, cigányok. Nem lehet többé érvénye annak a szemléletnek, hogy bizonyos ethnikai csoportok feltétlenül többség, mások pedig mindig és mindenütt kisebbség. Nincs többé érvénye a többségi gondolkodásnak. Ki így kisebbség, ki úgy. A magyar társadalomnak tudnia kell, hogy a zsidók mi vagyunk, a cigányok mi vagyunk. A kisebbség: érték, s közös érdek, hogy minden kis autonom közösség önmaga lehessen.

A Nyilvánosság Klub vitáját szervezők szándéka szerint és nevében, de a magam nevében is, a következőket kell még mondanom. Jogosan érte és éri a vád a magyar társadalmat, hogy annak idején nem tett meg minden tőle telhetőt és elvárhatót a magyar zsidóság megmentése érdekében, s részben az előítéleteivel is hozzájárult ahhoz, hogy a zsidóság elpusztítása – gondoljunk bele: egy sokszoros Mohács! – nem okozott, legalább utólag, valamifajta nemzeti megrendülést. Volt ugyan, már a 19. században, mondjuk, emancipációs törvény vagy a Rabbiképző alapítása, s nem szabad felednünk ezek gesztusértékét sem, de kétségkívül volt antiszemitizmus, és voltak a magyar törvényhozás zsidótörvényei, volt a magyar közigazgatás részvétele a deportálásokban. De 1944 után a nemzet megrendülése elmaradt. A hegek alatt még lüktet az egykori szörnyű seb.

A zsidóság elpusztítása fölött nem szabad napirendre térni soha. Napjainkban azonban – nem ehelyett, hanem emellett – látni kell azt is, hogy a cigányság viszonylatában Magyarország legfeljebb ha ott tart, ahol a zsidóság viszonylatában talán a 18. században tartott. Ezen a téren most még tehetünk valamit a kisebbségek diszkriminációja ellen, akár szóban, ehhez programot adni az értelmiség feladata,

akár tettekkel, ez politika. A zsidósággal való azonosság vállalását, a különbözőség elfogadását és védelmét a maga idejében elmulasztotta a magyar társadalom; a cigányság esetében most még nincs jóvátehetetlenül késő.

JEGYZET

(*) Elnöki megnyitó a Nyilvánosság Klub «Zsidók, cigányok, előítéletek» címmel rendezett vitáján.

(1989)

Megjelent: *Holmi* 1, No. 2 (1989. november), 149-153

CSILLAGOK RENDJE, REND AZ EMBERI VILÁGBAN

1990. március 9. (*) Mi van ma? Milyen nap, hogy ennyien gyűltünk össze, ünnepiesen?

A nap: *péntek;* s az időpont: *alkonyat* felé, a nappal és az este határán. A zsidó hagyomány szerint hamarost kezdődik az *ünnep;* gyertyagyújtás, és beáll a nyugalom, emlékeztetőül a világteremtő Isten *sábesz*-ére. Az antik és középkori világban a péntek: *Venus napja,* az istennő és a bolygó természete szerint, s bizonyosan mind e kettő minden örömével együtt.

Az időpont meghatározásának még csak az elején vagyunk, s máris fölsejlik előttünk a mai nap kozmikus beágyazottsága: mert egy nap is része a mindenségnek, s a mindenség csupa egy napokból áll.

Ha kimennénk a szabad ég alá, a keleti égbolton már láthatnánk: holnap vagy holnapután *telehold* lesz. Hajnalonta a Venus legfényesebb arcát mutatja. Az éjszakai égen éppen látható a *Mars,* a *Jupiter,* a *Saturnus.*

Ha a babilóni naptár még élne… – de nem jó a megfogalmazás: ha mi magunk élnénk még mindig mindenben a babilóni naptár szerint; mert hiszen elemeiben még eleven ez a naptár, csak éppen a mi rendszerünk más; tehát: ha még mindig a babilóni naptárban élnénk, most *újév* volna, talán ma, de néhány napon belül biztosan, könnyű volna pontosan kiszámítani, mikor. Babilónban az eszményi évkezdet, niszannu 1, éppen akkor van, ha a hónap közepe a lehető legközelebb esik a tavaszi napéjegyenlőséghez.

És most csak napok választanak el bennünket a *tavaszi napéjegyenlőség*-től. De használjuk az antik kifejezést: *dies commutationis,* a változás napja, a fennálló rend teljes átalakulása.

S még mindig a nap meghatározása. Nemcsak *időpont* egy ilyen alkalom: igazi *ünnep* is.

Mert egy kiállítás megnyitása valóban ünneppé teheti a napot.

És milyen remek kiállításé! Mi, a Szépművészeti Múzeum gyűjteményeibe nem beavatottak, legfeljebb időről időre alámerülők, a múzeum saját anyagának kiállításain mindig megrendítő élményt kapunk. Micsoda kincsek vannak itt! Az maga ünnep már, ha a szekrények és mappák egyikéből valaki elénk teszi Dürer *Melencolia.* I (= *"melencolia prima"*) metszetét. És a jelen kiállításon több mint kétszáz eredeti grafi-

kai mű látható. Mégis, a valódi ünnep maga a kiállítás. Nem is a látvány mint érzéki öröm, hanem inkább – nekem legalább – a szellemi élmény; a hangulata, átélése annak, ami a látványt elrendezi: a kiállítás szerkezete, a grafikai darabok – a kiállítási látvány elemei – mögött mindig is tudott, ez alkalommal azonban valóban életre kelő filozófia.

De hát könnyű dolga volt a kiállítást rendező művészettörténésznek. A 15–18. század grafikai művészetében megvalósuló csillagbölcselet úgyszólván maga rendezte el a tömött mappák anyagát, s neki csak hallgatnia kellett a *szférák* adta minősítésre, e bölcselet osztályozó ítéletére. Csak fölismernie egy hagyomány, egy korszak világképének szervező eszméit.

A téma most, a kiállításon: a csillagok rendje, s a rend az emberi világban; a világegyetem, a makrokozmosz szerveződése, és szervező elveinek kihatása a részletekre, az emberi kisvilágra, a mikrokozmoszra. Az erők, amelyek megteremtik és fenntartják a világrendet.

Zűrzavaros napokat élünk, *dies commutationis*-t várva. A "zűrzavaros", biblikus kifejezéssel: *tóhu wa-bóhu*. Khaosz a világ kezdetén, a kozmikus rend előtt. De mi adja a rendet? Kezdete mindenképpen a legfontosabbak: az *egek* és a *föld* elrendezése, a Nap, a Hold és a csillagok útjának kijelölése. Ez ismét az imént már említett kihatás: a közvetlen kapcsolat kozmikus rend és az éppen bennük élünk napok rendje között.

A káldeusok tanítása, ez a valódi babilóni ismeretekre támaszkodó hellénisztikus világtudomány, a *Chaldaeorum ratio* fogalmazza meg először a rend különböző szintjeinek kölcsönös összefüggését.

A káldeusok, mondja kései forrásunk, az idézetben történetesen Censorinus (*De die natali*, 8,2 – ed. N. Sallmann), *dicunt actum vitamque nostram stellis tam vagis quam statis esse subiectam*, azaz cselekedeteink és maga az életünk a csillagoktól függnek, mind a bolyongó, mind pedig az álló csillagoktól, amelyeknek – a szöveg itt latinul már nem idézett folytatása szerint – különféle és bonyolult pályája jelöli ki az emberi nem útját.

Nincs még egy tartománya az emberi tudásnak, amely oly hosszú időn át eleven hagyomány maradt volna, amely oly régóta játszott volna folyamatosan szerepet az európai kultúra világképében, mint a babilóni – vagy mondjuk inkább, a későbbi fejlemények iránt konciliáns kifejezéssel, babilóni gyökerű – csillagtudomány.

Némi nyomatékkal használom ebben a szóösszetételben a *tudomány* szót. Hogy megkerüljem, mint maguk a régiek, az *asztronomia* és *asztrologia* ellentétbe állítását, mert ez történetietlen; hogy érvényen kívül helyezzem a tudomány agresszív aufklärista fogalmát.

A technikai részletekről most nem kell beszélnünk, elég annyit mondanom, hogy a babilóni csillagtudomány alakította ki a világmindenségben érvényre jutó rend fogalmát. Ez a tudomány az i. e. 3–2. évezred

fordulójától kezdve jó másfél évezreden át *ország sorsát* kutatta, de az i. e. 1. évezred közepén, második felében megjelent individuális változata is, a *genethlialogia*, melynek a horoszkóp-asztrológia is köszönheti létét.

A babilóni csillagtudomány a rend számszerű megfogalmazására törekedett. Hosszúnál hosszabb számsorokba fogalmazta a világot: természetes törtek végtelen sorozataiba öltözött a változó tér, a múló idő. Ezt a tisztán numerikus világmodellt a görögség két irányban is meghaladta. Egyfelől, verbálisan, a filozófiával; s másfelől, a figurális-szimbolikus ábrázolásokban. Az elemek tana és az elemek elvontabb – numerikus – rendszerezése nyomán a nagy világerők, a makrokozmosz rendje a babilóni előzményekhez képest a görögöknél egyszerű megfogalmazást kapott. Ez az átfogalmazás is hozzájárult ahhoz, hogy az emberi kisvilágot, a mikrokozmoszt, összefüggések ezernyi szálával kapcsolhatták a kozmosz nagy erőihez. A valóban jelentős elméletek nemzetközi érvénye – kozmopolita jellege – ez. A görög interpretációban tovább élt a babilóni tudomány, ez volt a rendszer újszerű filozófiai, illetves figurális-szimbolikus megfogalmazása, míg a numerikus tanítás titkos – ezoterikus – tudománnyá vált, pythagoreus vagy kabbalista világelméletté.

Nos, a Szépművészeti Múzeum kiállításán: "Csillagsorsok és embersorsok", a Bodnár Szilvia elénk helyezte renaissance és barokk grafikai lapokon a makrokozmosz és mikrokozmosz elmélet figurális-szimbolikus megfogalmazása adja a rendet, az anyag inherens rendjét, mégpedig kristálytiszta szuggesztivitással.

Égbolt és föld megfelelése: égi földrajz és a földre vetített csillagzatok. Az állatöv tizenkét jegye: tizenkét hónap. A hét bolygó és a hét szabad művészet, hét erény, hét főbűn. A négy elem és ugyanannyi napszak, földrész, temperamentum, világkorszak, életkor. Minden egyazon rendnek a része, mindenben azonos törvények uralkodnak.

Tudomány-e a nagy világerők és az emberi kisvilág összefüggésének tana? A választ meg kell kerülnöm, mert a kérdés inkább fordítva áll: Vajon az-e a tudomány, ami ilyen kérdéseket szokott feltenni? Inkább egy szemléletmód hagyományáról kell beszélnünk. Hogy ez a hagyomány kozmopolita-európai, már mondtam. De nemcsak érvényességének körét láthatjuk; természetét is.

A babilóniak, hogy egy kis részletbe akaszkodjam, nem négy napszakot különböztettek (volna) meg, hanem kétszer hármat, hármat külön-külön a nappalnak és az éjszakának. A négy az elméletbe a görög elemek tanából került. Könnyű volt az újkorban négy földrészről beszélni, közvetlenül Amerika felfedezése után, már akkor, amikor alig hallottak többet az új kontinensről, mint a skalpokat, avagy Ázsiáról, köz-szájon a mesés Formoza friss hírével. De azt hiszem, ebben a hagyományban a földrészeknek mindenképpen négynek kell lenniük, s – mondjuk – Ausztrália ismeretében is legfeljebb azt tették volna, hogy egynek veszik

Európát és Ázsiát. A kategóriák száma nem kevés, és nem is sok, persze; mindig éppen elég: mert hiszen nem *vannak,* hanem *megteremtjük* őket. A bolygók száma négyezer év óta éppen hét. Mit számít, hogy régen a Nap és a Hold is közéjük számított, ma pedig figyelmen kívül hagyjuk a Cerest és ötszáznyi apró társát.

Hasonló modelleket ismerünk más kultúrákból is. Ismerjük a zsidó kabbalából a szefirák fáját (másképp: szefirotikus fa), a tíz szefirát (isteni emanáció) és a három elvet, úgymint:

szefar, azaz *szám*,
szippur, azaz *szó*,
széfer, azaz *írász*

– és a szisztéma kedvéért hadd mondjam így, amit különben, persze, csak *írás*-nak mondanánk. Ismerünk egyébként több, egyenértékű, de minden részletükben más kínai modellt is.

Mindez azért kell, hogy lássuk, mi a hagyomány, s tudjuk, *hagyomány* ez; nem valami közvetlen igazságtartalma van, hanem szemlélete, s éppen ezért nem lehet közvetlenül igazság a cáfolata sem. Másképpen szólva, egy gyékényre kerül cáfolt és cáfolat. A hagyományt nem fenntartani kell, hogy ezzel holttá merevítsük, hanem éppen újra-fogalmazni, nem kímélve semmi részletét; és a legjobb tudásunk szerint, mert nem a kegyelet élteti, csakis a kétely és az új tudás. Ezt tették a babilóni számsorokkal a görögök: újrafogalmazták őket, egy egészen más elméletet építettek föl köréjük, belőlük, s ezt tették, kiállításunk képein, az újkor szimbolikus-allegorista filozófusai, a művészek.

Megismertük az emberi természetet, a karaktereket. Fölfedeztük Amerikát. Mappánk van, nemcsak a lakott világról, de az égboltról is, a déliről éppúgy, mint a mienkről. S már nemcsak látjuk az elforgó eget, tudjuk is, Kopernikusztól, hogy nem a Nap kering a Föld körül. Ezt kell, ezeket kell megfogalmazniuk a hagyomány őrizőinek, s mert meg tudják fogalmazni azonnal, ezért nagyszerű és örökké eleven a késő-renaissance és kora-barokk makro- és mikrokozmosza.

Tudjuk, hol a rend helye a világban. Tóhuvabóhu a ma törekvése: rendet, itt és most. Szabályozással, korlátokkal; vannak, akiknek akár szigorúan is, akár bottal vagy pálcával. De vajon a rossz éppen a tóhuvabóhuban van? Megszünteti a rend a zűrzavart? S kell-e megszüntetni?

Művészetet látunk ezen a kiállításon, a rend fogalma nem verbális itt. De mégis, tudjuk, s látjuk is: rend nem a mikrokozmoszban van, az élet törvénye nem a rend, hanem a sokféleség, a változatosság. Az egymásnak feszülő ellentétek, a venusi és saturnusi rendetlenség, a *melencolia* szunnyadó – vagy időlegesen féken tartott – teremtő ereje. Rendnek abban kell lenni, hogy a nagy világerők és személyes életünk, a makro-

és a mikrokozmosz, összefüggenek, hogy kölcsönösen hatnak egymásra. Rend abban van, hogy a nagy világerők, értsük őket numerikusan vagy szimbolikusan, és kisvilágunk, természetünk, tetteink egymásra utaltak.

Rendnek a végső dolgokban kell lennie. A végső dolgoktól befolyásolt és ezekre kiható – a csillagoknak alávetett – mikrokozmosznak, e felelősség mellett, más a törvénye. Ezt a törvényt, bár a kiállításunk nem szóban hirdeti, úgy hívják: sokféleség, változatosság, alkotó szabadság. De mondjuk talán egyszerűen így: s z a b a d s á g .

JEGYZET

(*) Megnyitó a Szépművészeti Múzeum "Csillagsorsok és embersorsok" című grafikai kiállításán.

(1990)

Megjelent: "L'ordre des astres, ordre dans le monde humain" / "Csillagok rendje, rend az emberi világban", *Bulletin du Musée Hongrois des Beaux-Arts / A Szépművészeti Múzeum Közleményei*, no. 74 (1991), 65-69, 110-113

A kiadásért felel Gyurgyák János
A sorozatterv Környei Anikó munkája
A címlapon: Asszír hivatalnokok
Falfestmény a tartományi helytartó palotájából. (Részlet)
Til Barszip (Szíria), i. e. 8. század
Műszaki szerkesztő Kapitány Ágnes
A szöveg helyesírása a szerző felfogását tükrözi
A szedés és a tördelés az Osiris Kft.
számítógépes rendszerén készült
Műszaki vezető Zséli Jánosné
Tördelő Sörfőző Zsuzsa
A nyomdai kivitelezés a Széchenyi Nyomda Kft. munkája
Győr 95.K-278
Felelős vezető Nagy Iván ügyvezető igazgató

ISBN 963 379 081 6
ISSN 1219-2201